

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



Choupanas e palácios

A arquitetura teológica vieiriana

Porfírio José dos Santos Pinto

Orientadores: Prof. Doutor José Eduardo Franco
Prof. Doutor Manuel Frias Martins

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Estudos de Literatura e Cultura,
na especialidade de Cultura e Comunicação

2018

UNIVERSIDADE DE LISBOA
FACULDADE DE LETRAS



Choupanas e palácios: a arquitetura teológica vieiriana

Porfírio José dos Santos Pinto

Orientadores: Prof. Doutor José Eduardo Franco

Prof. Doutor Manuel Frias Martins

Tese especialmente elaborada para obtenção do grau de Doutor no ramo de Estudos de Literatura e Cultura, na especialidade de Cultura e Comunicação

Júri:

Presidente: Doutor Paulo Jorge Farmhouse Simões Alberto, Professor Catedrático e Diretor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

Vogais:

- Doutor Paulo Jorge da Silva Pereira, Professor Auxiliar, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra;
- Doutor José Carlos Lopes de Miranda, Professor Auxiliar, Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Católica Portuguesa;
- Doutor Luís Machado de Abreu, Professor Catedrático Aposentado, Departamento de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro;
- Doutor José Eduardo Franco, Professor Catedrático Convidado, Universidade Aberta e investigador do CLEPUL da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, orientador
- Doutor Pedro José Calafate Villa Simões, Professor Catedrático, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;
- Doutora Maria Teresa Barbieri de Ataíde Malafaia Lopes dos Santos, Professora Associada, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa;
- Doutora Isabel Adelaide Penha Dinis de Lima e Almeida, Professora Auxiliar, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Resumo

O padre António Vieira escreveu uma obra de circunstância – as cartas, os sermões e os papéis –, que já nos últimos anos da sua vida ele denominou de «choupanas», e uma obra de grande investigação – a obra profética –, que ele engloba na metáfora de «palácios altíssimos». Em todos os textos perpassa uma teologia retórico-humanista, que ele partilha com muitos dos pensadores do seu tempo, e em particular com os seus confrades jesuítas. O aspeto inovador desta teologia é que ela também faz recurso a «novas» fontes (nomeadamente a experiência, a história e mesmo a espiritualidade jesuíta) e a novas inspirações (que são próprias de cada teólogo) que a tornam única e merecedora de abordagens que, em grande parte, ainda estão por fazer. Nos seus sermões, ele refere todos os temas da teologia clássica, num equilíbrio entre fidelidade à doutrina católica, na linha do que pedira o Concílio de Trento, e alguma novidade que brota da sua leitura criativa dos textos sagrados. Nos seus papéis de carácter sociopolítico aborda as difíceis questões dos «cativeiros injustos» e da injustiça para com os judeus e cristãos novos, sem esquecer ainda a defesa da «razão de Estado». Na obra profética, enfim, a preocupação principal do jesuíta é perscrutar as Escrituras – e sobretudo os profetas – para entender o Quinto Império do mundo, ou seja, o Reino de Cristo consumado na terra.

Palavras-chave

Igreja, milenarismo, profecia, Quinto Império, teologia.

Abstract

Father António Vieira wrote a work of circumstance – the letters, sermons and papers –, which in the last years of his life he called «huts»' (idiomatic expression: hovel), and a work of great research – the prophetic work – which he includes in the metaphor of «very high palaces» (idiomatic expression: ivory towers). In all these texts, he displays a rhetorical humanistic-theology, that he shares with many of the thinkers of his time, and, with his fellow Jesuits. The innovative aspect of this theology, is that, it also makes use of «new» sources (such as experience, history and even the Jesuit spirituality) and new inspirations (that are specific to each theologian) that make it unique and deserving of approaches that, in large part, are still to be done. In his sermons, he refers to all themes of classical theology, a balance between fidelity to Catholic doctrine, and in line with what was asked by the Council of Trent, and newly understood applications from his creative reading of the sacred texts. In his role as a socio-political character he deals with the difficult issues of «unfair» captivity and injustice toward Jews and new Christians, without forgetting even the defense of «reason of State». In his prophetic work, anyway, the main concern of the Jesuit is to probe the Scriptures – and especially the prophets – to understand the fifth Empire in the world, namely, the Kingdom of Christ accomplished on Earth.

Keywords

Church, millennialism, prophecy, Fifth Empire, theology.

Resumen

El padre Antonio Vieira escribió una obra de circunstancia – las cartas, los sermones y los «papeles» – que, ya en sus últimos años de vida él denominó como «cabañas», y una obra de gran investigación – su obra profética –, que él engloba en la metáfora de «palacios muy altos». En todos sus textos discurre una teología retórico-humanista, que él comparte con muchos de los pensadores de su tiempo, y particularmente con sus cohermanos jesuitas. El aspecto innovador de esta teología es el hecho de que también recurre a las «nuevas» fuentes (especialmente la experiencia, la historia y hasta la misma espiritualidad jesuita) y a nuevas inspiraciones (propias de cada teólogo) que la hacen única y merecedora de abordajes que, mayormente, están todavía por hacer. En sus sermones, él refiere casi todos los temas de la teología clásica, en un equilibrio entre fidelidad a la doctrina católica, como lo había pedido el Concilio de Trento, y novedad que mana de su lectura creativa de los textos sagrados. En sus papeles de carácter sociopolítico, él aborda las difíciles cuestiones de los «cautiverios injustos» y de la injusticia para con los judíos y cristianos nuevos, sin olvidar aún la defensa de la «razón de Estado». En su obra profética, en fin, la preocupación principal del jesuita es escudriñar las Escrituras – y sobre todo los profetas – para entender el Quinto Imperio del mundo, o sea, el Reino de Cristo consumado en esta tierra.

Palabras-clave

Iglesia, milenarismo, profecía, Quinto Imperio, teología.

Résumée

Le père António Vieira a écrit un ensemble d'ouvrages de circonstance – des lettres, des sermons et des papiers –, qui peu avant de mourir il appelle «huttes», et une œuvre de grand recherche – son œuvre prophétique –, qu'il place sous le nom de «très hauts palais ». Dans tous ces textes, on reconnaît une théologie rhétorique-humaniste, qu'il partage avec beaucoup d'autres théologiens de son époque, et en particulier ses propres confrères jésuites. L'aspect innovateur de cette théologie c'est qu'on recourt souvent à des «nouvelles» sources (particulièrement l'expérience, l'histoire et aussi la spiritualité jésuite) et à des nouvelles inspirations (spécifiques à chaque théologien), qui la rendent unique et digne de nouvelles approches. Dans les sermons, il fait référence à tous les thèmes de la théologie classique, dans un équilibre entre fidélité à la doctrine catholique, comme l'avait demandé le Concile de Trente, et quelque nouveauté qui jaillit d'une lecture créative des textes bibliques. Dans ses papiers sociopolitiques, le jésuite traite la question difficile des «captivités injustes» et des injustices envers les juifs et les nouveaux chrétiens, sans oublier sa défense de la «raison d'État». Dans son œuvre prophétique, finalement, sa préoccupation fondamentale est surtout l'étude des Écritures – avant tout les prophètes – pour comprendre la Cinquième Empire du monde, c'est-à-dire, le Royaume du Christ consumé sur terre.

Mots-clés

Église, millénarisme, prophétie, Cinquième Empire, théologie.

À minha esposa Julia Maria
pela sua paciência e encorajamento

Agradecimentos

Ao Professor Doutor José Eduardo Franco, pelo desafio lançado, pelo convite a participar no Projeto Vieira Global e a oportunidade de ali tomar contacto com toda a obra do padre António Vieira, pela orientação prestada na elaboração desta tese.

Ao Professor Doutor Manuel Amador Frias Martins, pelo diálogos proporcionados no âmbito do Curso de Cultura e Comunicação e pela orientação do presente trabalho.

Ao saudoso Professor Doutor João Francisco Marques, pelos breves mas intensos momentos de partilha sobre a obra do padre António Vieira, que ele conhecia profundamente.

Ao Professor Doutor Luís Machado de Abreu, pelos conselhos e partilha no momento da elaboração do projeto relativo a este estudo.

Ao Professor Doutor Pedro Calafate, codiretor da edição da *Obra Completa do Padre António Vieira*, que me acolheu no Projeto Vieira Global e com quem colaborei na preparação do volume relativo à *História do Futuro*.

À Equipa do Projeto Vieira Global, que me acolheu durante um ano, com que partilhei não apenas o trabalho da edição da *Obra Completa do Padre António Vieira*, mas também o intercâmbio de ideias, que muito me ajudou na elaboração deste estudo.

Ao Doutor Rui Oliveira, colega de curso, companheiro de trabalho, com quem discuti variadíssimos temas deste estudo, cujos textos ele também leu e corrigiu.

A todos, o meu mais profundo agradecimento.

Índice

Introdução	1
Parte I - «Os alicerces»: contextualização do pensamento vieiriano	
1. A teologia nos séculos XVI e XVII	9
1.1 A teologia escolástica	11
1.1.1 O método escolástico	12
1.1.2 A teologia como ciência	15
1.1.3 Entre aristotelismo e agostinianismo	17
1.1.4 Ciência teórica ou prática?	19
1.2. O repto humanista	20
1.2.1 Regresso às fontes, filologia e história	21
1.2.2 Filosofia, teologia e ética	24
1.3. O advento da teologia positiva	26
1.3.1 A «segunda escolástica»	26
1.3.2 Uma nova metodologia teológica	28
1.3.3 A fragmentação teológica	29
a) Teologia escolástica versus teologia mística	29
b) Teologia dogmática versus teologia moral	31
c) Teologia escolástica versus teologia positiva	32
d) Teologia apologética	34
1.4 O conceito teológico em Vieira	34
2. Os estudos bíblicos e Vieira	37
2.1 A exegese medieval e renascentista	38
2.1.1 A exegese judaica	39
2.1.2 O <i>sensus mysticus</i> e a <i>littera</i>	41
2.1.3 Métodos da exegese medieval	42
2.1.4 Exegese renascentista	45
2.2 O hebraísmo cristão	48
2.2.1 A <i>hebraica veritas</i>	49
2.2.2 As traduções a partir dos textos originais	51

2.2.3 Em torno a uma «edição crítica» da Vulgata	52
2.2.4 A exegese bíblica contemporânea e posterior a Trento	54
2.3 Comentários bíblicos e edições comentadas	56
2.3.1 Cornélio a Lapide	56
2.3.2 Edições bíblicas com comentários	57
2.4 Vieira e a exegese do seu tempo	59
2.4.1 Vieira e a <i>hebraica veritas</i>	60
2.4.2 Privilegiar o sentido literal...	60
2.4.3 ...sem esquecer o espiritual	62
2.4.4 A biblioteca bíblica de um pregador setecentista	64
3. Espiritualidade, formação e missão jesuítas	66
3.1 A experiência dos exercícios espirituais	67
3.1.1 «Chamamento do Rei temporal»	68
3.1.2 «Meditação das Bandeiras»	69
3.1.3 «Contemplação para alcançar o amor»	70
3.1.4 Dimensão «dramática» dos Exercícios	71
3.2 A formação intelectual do jesuíta	72
3.2.1 <i>O modus parisiensis</i>	73
3.2.2 O tomismo e a teologia positiva	75
3.2.3 Hebraísmo cristão e exegese	76
3.3 O espírito missionário	77
3.3.1 Normas fundamentais	78
3.3.2 Variedade missionária inicial	79
3.3.3 As reduções paraguaias	80

Parte II - «As choupanas»:
abordagem teológica aos escritos circunstanciais

4. Uma teologia (retórico-)humanista	85
4.1 A teologia humanista	86
4.1.1 Lorenzo Valla e a «nova teologia»	87
4.1.2 Uma teologia «prática», de carácter moral e político	88
4.1.3 Uma teologia do púlpito, em Roma	90
4.1.4 A posteridade da «teologia retórica» humanista	92

4.2 Vieira e a tradição humanista	95
4.2.1 Parenética: o prestígio do orador sacro	96
4.2.2 Epistolografia: o homem cívico atuante	100
4.2.3 <i>Varia</i> : o ideal do homem sábio	103
4.3 Vieira, membro de uma «comunidade retórica»	109
 5. Em defesa da doutrina: teologia dogmática e apologética	 111
5.1 O Deus de Vieira	113
5.1.1 A teologia trinitária clássica	114
5.1.2 O Deus vivo da Bíblia	115
5.2 O conceito de graça «em transição»	118
5.2.1 O conceito «católico» de graça	120
5.2.2 A controvérsia <i>De auxiliis</i> e a questão da predestinação	122
5.2.3 Duas concepções diferentes de Deus	127
5.3 A cristologia dos «mistérios»	128
5.3.1 As preocupações da teologia medieval... em Vieira	129
5.3.2 Os mistérios da vida de Cristo	134
5.3.3 O «Sermão do Mandato» de 1651	135
5.4. Os sacramentos da Eucaristia e da Penitência	137
5.4.1 A doutrina tridentina do sacramento da Eucaristia	138
5.4.2 A <i>communio</i> eucarística: comum união em Cristo	142
5.4.3 A doutrina do sacramento da Confissão	145
5.4.4 O sermão moral como «discurso judiciário»	150
5.5 A escatologia	151
5.5.1 Os novíssimos do homem e do mundo	152
5.5.2 A escatologia universal «apocalíptica»	155
 6. Vieira e o «Outro»: teologia moral	 160
6.1. O «doce inferno» da escravidão dos negros	162
6.1.1 O comércio de escravos negros	163
6.1.2 O cristianismo e a escravatura	165
6.1.3 Vieira e o sofrimento do homem escravo	171
6.2 A liberdade das populações indígenas	176
6.2.1 O «bom selvagem»	178
6.2.2 As <i>Leis de Burgos</i> (1512) e os direitos dos índios	179
6.2.3 Vieira, na tradição de Las Casas	181

6.2.4 O índio «boçal» de Vieira	184
6.2.5 O índio no plano divino	186
6.3 Em defesa dos judeus e cristãos-novos	188
6.3.1 A longa questão do antijudaísmo	189
6.3.2 Limpeza de sangue	193
6.3.3 Vieira e os cristãos-novos	195
6.3.4 Os judeus no plano divino	198
7. Uma nova criação: eclesiologia vieiriana	200
7.1. Breve histórico das ideias eclesiológicas	201
7.1.1 As grandes tendências da eclesiologia antiga	202
7.1.2 Duas «revoluções» eclesiológicas	203
7.1.3 A eclesiologia do «corpo místico»	205
7.1.4 Os primeiros tratados de eclesiologia	206
7.1.5 As sumas do século XV	209
7.1.6 A Igreja nos reformadores	210
7.1.7 Trento e a Contrarreforma	211
7.2 O conceito de Igreja nos sermões de Vieira	213
7.2.1 Ecos da eclesiologia societária	213
7.2.2 Imagens bíblicas da Igreja	215
7.2.3 Eclesiologia de «comunhão»	219
7.2.4 Eclesiologia «missionária»	222
7.3 Igreja e poder político (Estado)	228
7.3.1 Os dois poderes	229
7.3.2 Vieira e os dois poderes	233
7.3.3 Igreja e reino de Portugal	235

Parte III - «Os palácios»:
abordagem teológica à obra profética

8. A obra profética vieiriana	241
8.1 As circunstâncias da obra profética vieiriana	242
8.1.1 <i>Esperanças de Portugal – Quinto Império do mundo</i>	242
8.1.2 <i>Apologia</i> , ou «segundo papel»	243
8.1.3 <i>História do Futuro</i>	246

8.1.4 <i>Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício</i>	249
8.1.5 <i>Autos do processo e Memorial</i>	250
8.1.7 <i>A chave dos Profetas</i>	253
8.1.8 Em torno ao livro <i>Palavra de Deos</i> (1690)	254
8.2 A «história do futuro» vieiriana	254
8.2.1 A influência de Joaquim de Flora	255
8.2.2 As circunstância do tempo	257
8.2.3 O espírito profético	260
8.2.4 A realeza temporal de Cristo	261
8.3 Avaliação do processo inquisitorial	263
9. O Reino de Cristo – Quinto Império	265
9.1 A «escatologia imperialista» ibérica	266
9.1.1 Tradições medievais várias	266
9.1.2 A experiência portuguesa	268
9.2 O Reino de Deus na história	272
9.2.1 Definição de conceitos	272
9.2.2 A escatologia bíblica	274
9.2.3 O Reino de Deus na Antiguidade e Idade Média	276
9.2.4 O regresso da apocalíptica	278
9.3 Reino de Cristo em Vieira	281
9.3.1 Clarificação da linguagem	281
9.3.2 A realeza de Cristo	282
9.3.3 Títulos por que obteve ambos os reinos	284
9.3.4 A função mediadora de Cristo	286
9.3.5 A eleição de Portugal... e de Espanha	288
10. O Reino de Cristo consumado	291
10.1 Disposições prévias	292
10.1.1 A profecia e sua interpretação	292
a) Os «sinais» dos tempos	293
b) A interpretação dos textos	294
10.1.2 A pregação universal	295
a) A extensão da pregação	295
b) A ignorância invencível	297
c) Os meios para a salvação	299

<i>d)</i> Os instrumentos da pregação	300
10.1.3 A conversão universal	301
<i>a)</i> Primícias de um pensamento missionológico	301
<i>b)</i> A existência de duas conversões universais	302
10.2. A consumação do Reino	303
<i>a)</i> Igreja e Reino de Deus	303
<i>b)</i> Consumação do Reino na terra	305
<i>c)</i> O «novo estado» da Igreja	306
10.3 Prerrogativas e maravilhas do Reino	307
10.3.1 Tratado do Templo de Ezequiel	308
<i>a)</i> Referências anteriores	309
<i>b)</i> Vários modos de interpretação de Ezequiel	310
<i>c)</i> Israel na economia da salvação	311
10.3.2 Tratado da santidade	312
<i>a)</i> A supressão do pecado	313
<i>b)</i> Justiça e santidade universais	314
10.3.3 Tratado da paz messiânica	315
<i>a)</i> A paz messiânica	315
<i>b)</i> Paz e pacifismo	315
<i>c)</i> Várias interpretações erradas dos vaticínios proféticos	316
<i>d)</i> Interpretação de Vieira	317
<i>e)</i> Últimos argumentos	318
10.3.4 Longevidade dos seres humanos	319
Conclusão	321
Bibliografia	330

Siglas

ABC-CLIO	American Bibliographic Center-CLIO
APPACDM	Associação Portuguesa de Pais e Amigos do Cidadão Deficiente
BAC	Biblioteca de Autores Cristãos
BNP	Biblioteca Nacional de Portugal
BUCEMA	<i>Bulletin du Centre d'Études Médiévales d'Auxerre</i>
CEFUL	Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
CEHA	Centro de Estudos de História do Atlântico
CEHILA/DEI	Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en America Latina y el Caribe
CIRESC	Centre International de Recherches Esclavages
CITCEM	Centro de Investigação Transdisciplinar «Cultura, Espaço e Memória»
CIUHE	Centro Interuniversitário de História da Espiritualidade
CTT	Correios [Telégrafos e Telefones] de Portugal
EDUERJ	Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
EDUSP	Editora da Universidade de São Paulo
EE	<i>Exercícios Espirituais</i>
FAPESP	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo
FCSH	Faculdade de Ciências Sociais e Humanas (Universidade Nova)
FLUC	Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
FLUL	Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa
FLUP	Faculdade de Letras da Universidade do Porto
ICLP	Instituto da Cultura e Língua Portuguesa
ICP	Instituto de Cultura Portuguesa
INCM	Imprensa Nacional-Casa da Moeda
INIC	Instituto Nacional de Investigação Científica
OC	<i>Obra Completa do Padre António Vieira</i>
OP	Ordem dos Pregadores (Dominicanos)
PG	Patrologia Grega (Migne)
PL	Patrologia Latina (Migne)

PUC	Pontifícia Universidade Católica
PUF	Publications Universitaires de France
SBL	Society of Biblical Literature
SJ	Sociedade de Jesus (ou Jesuíta)
ST	<i>Suma Teológica</i>
UC	Universidade de Coimbra
UCP	Universidade Católica Portuguesa
UL	Universidade de Lisboa
UEP	Unidade de Ensino Profissional (São Paulo)

Introdução

A ideia deste estudo surgiu há pouco mais de cinco anos, num desafio que, então, nos foi lançado pelo Professor Doutor José Eduardo Franco para o estudo do pensamento teológico do padre António Vieira¹, um autor tão visitado pelos mais variadíssimos especialistas portugueses... menos por teólogos!

Não faltaram ocasiões para o fazer. Depois da instituição da festa de Cristo Rei do Universo, pelo papa Pio XI, em 1925, teria havido condições para estudar a obra profética do teólogo jesuíta. Ele foi, sem dúvida, um dos principais tratadistas do tema de Cristo Rei. Além do mais, alguns anos antes, João Lúcio de Azevedo publicara a *História do Futuro* (1918), onde se encontra uma riquíssima argumentação acerca do mencionado tema².

Algumas décadas mais tarde, por ocasião do Concílio Vaticano II (1962-1965), as circunstâncias voltavam a ser favoráveis ao estudo de alguns dos temas teológicos que ele refletiu de maneira extremamente inovadora. E, de facto, houve dois autores estrangeiros que realizaram monografias que se tornaram muito importantes, em que não faltou a perspetiva teológica: Raymond Cantel, que estudou particularmente a *História do Futuro*; e Maxime Haubert, os escritos vieirianos de defesa dos índios³. A estes dois autores, importa acrescentar alguns estudos fundamentais de António José Saraiva⁴. E enfim, também a sua prática pastoral no Maranhão foi retida numa obra coletiva de historiografia teológica na América-Latina⁵.

¹ Um tema que ele próprio já havia abordado anteriormente; cf. J. E. FRANCO, «Teologia e utopia em António Vieira», in *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 11 (1999), pp. 153-245.

² Lúcio de Azevedo publicaria também uma biografia – que permanece ainda hoje como a mais completa – do jesuíta luso-brasileiro, *História de António Vieira – com factos e documentos novos* (1918-1920), e ainda a sua correspondência, em três volumes (1925-1928).

³ R. CANTEL, *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'Antoine Vieira*, Paris, Eds. Hispano-Americanas, 1960; M. HAUBERT, *L'Église et la défense des «sauvages»: Le Père Antoine Vieira au Brésil*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 1964.

⁴ Aqueles em que ele lidou mais com o elemento teológico: A. J. SARAIVA, «O pregador, Deus e o seu povo na Bahia em 1940: estudo do *Sermão pela Vitória de Nossas Armas contra as dos Holandeses*» (1970) [publicado depois em *O discurso engenhoso: ensaios sobre Vieira*, Lisboa, Gradiva, 1996, pp. 111-137]; ID., «O Pe. António Vieira e a liberdade dos Índios» (1963), «O Pe. António Vieira e a questão da escravatura dos negros no século XVII» (1967) e «António Vieira, Menasseh ben Israel e o Quinto Império» (1972) [publicados em *História e Utopia: estudos sobre Vieira*, Lisboa, ICLP, 1992].

⁵ Cf. Eduardo HOORNAERT, «Teología y acción pastoral en Antonio Vieira sj: 1652-1661», in Pablo RICHARD (ed.), *Materiales para una Historia de la Teología en America Latina*, San José de Costa Rica, CEHILA/DEI, 1980, pp. 165-184.

Momentos mais favoráveis ao estudo da obra do inaciano haveriam de ser as duas comemoração centenárias, em 1997 (terceiro centenário da sua morte) e 2008 (quarto centenário do seu nascimento). Efetivamente, em torno a essas datas multiplicaram-se as obras sobre Vieira. E entretanto, nos anos que antecederam ditas celebrações, algumas das suas obras proféticas conheceram edições críticas⁶, e surgiram alguns estudos marcantes para a abordagem da obra do pregador e teólogo jesuíta em geral⁷.

Relativamente ao estado da arte desta nossa pesquisa, portanto, deparámo-nos inicialmente com um vazio muito grande... Para perceber convenientemente o pensamento teológico do padre António Vieira, cremos ser necessário estudar a teologia, a exegese e a(s) espiritualidade(s) do seu tempo, e a sua própria. Neste domínio não havia muita coisa publicada. Olhado como «medieval e escolástico», não houve preocupação em caracterizar a sua teologia. Relativamente ao uso que ele fazia das Sagradas Escrituras, o interesse foi maior, como se pôde observar nalgumas intervenções nos congressos realizados, e sobretudo numa obra de José Nunes Carreira (*Vieira: A Escritura no púlpito*, 2006). E quanto à espiritualidade jesuíta, quem mais apontou para esse caminho, com algumas intuições importante, foi o padre António Lopes (*Vieira, o Encoberto*, 1999).

Alguns temas teológicos mereceram uma atenção particular, a partir do estudo dos sermões: variados sermões do Advento e da Quaresma, por João Francisco Marques; o tema das missões, por Eduardo Hoornaert (1980), Thomas Cohen (1990) e Nelson Veríssimo (2011); os sermões eucarísticos, por Alcir Pécora (1994) e José Adriano Carvalho (2004); os sermões a São Francisco Xavier por Luís Filipe Silvério Lima (2000 e 2005 [2010]); os sermões do rosário, por Carlos Maduro (2003). E embora o seu interesse fosse mais literário, os estudos de Margarida Vieira Mendes (1989, sobretudo) merecem ser mencionados devido a algumas intuições fundamentais por ela evocadas (nomeadamente em relação ao

⁶ P. António VIEIRA, *Livro anteprimeiro da História do Futuro*, nova leitura, introdução e notas por José van den Besselaar, Lisboa, BNP, 1983 [houve uma edição anterior, em dois volumes, publicada na Alemanha]; ID., *História do Futuro*, introdução, atualização do texto e notas por Maria Leonor Carvalhão Buescu, 2.^a ed., Lisboa, INCM, 1992; ID., *Apologia das coisas profetizadas*, organização e fixação do texto de Adma F. Muhana, Lisboa, Cotovia, 1994; ID., *Os autos do processo de Vieira na Inquisição*, edição, transcrição, glossário e notas de Adma F. Muhana, São Paulo-Salvador da Bahia, UEP/Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1995; ID., *Clavis Prophetarum - Chave dos Profetas*, edição crítica, fixação do texto, tradução, notas e glossário de Arnaldo do Espírito Santo, Lisboa, BNP, 2000. Mais recentemente, e antes da edição da *Obra Completa do Padre António Vieira*, podemos ainda mencionar ID., *Representação perante o Tribunal do Santo Ofício*, edição de Ana Paula Banza, Lisboa, INCM, 2008.

⁷ Na verdade, são incontornáveis os estudos de João Francisco MARQUES, *A parenética portuguesa e a restauração - 1640-1668: a revolta e a mentalidade*, Porto, s.n., 1983; ID., *A parenética portuguesa e a dominação filipina*, Porto, INIC-Centro de História da Universidade, 1986; de Margarida Vieira MENDES, *A oratória barroca de Vieira*, Lisboa, Caminho, 1989; de Alcir PÉCORA, *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política nos sermões de António Vieira*, São Paulo-Campinas, Universidade, 1994; ou de Paulo A. Esteves BORGES, *A plenificação da história em Padre António Vieira: estudo sobre a ideia de Quinto Império na Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, Lisboa, INCM, 1995.

carácter profético da parenética). Os temas de justiça social – nos sermões e nos papéis vários – foram bastante mais estudados, e baste mencionar aqui os estudos pioneiros de António José Saraiva (1963, 1967 e 1972), de Maxime Haubert (1964), de Anita Novinsky (1991), de Bruno Cardoso Reis (1999) e de Pedro Calafate (1999).

O elemento teológico mais estudado, sobretudo nos últimos anos (acompanhando novas edições críticas desses textos ou estudos monográficos), foi sem dúvida o «messianismo» subjacente à obra dita «profética»: *Apologia e Autos* do processo de Vieira (edição de Adma F. Muhana); *Livro anteprimeiro da História do Futuro* (edição de José van den Besselaar); *História do Futuro* (edição de Maria Leonor C. Buescu; e os estudos de Raymond Cantel, José Eduardo Franco e Maria Abrão); *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício* (estudos de Paulo A. E. Borges e de Ana Paula Banza de F. Santos); *Clavis prophetarum* (estudos de António Lopes, Arnaldo Espírito Santo, Silvano Peloso, José Eduardo Franco e Maria Ana T. Valdez). Enfim, os estudos realizados pelos coordenadores dos volumes da «Profética» da *Obra Completa do Padre António Vieira* (2013-2014)⁸.

Metodologicamente, a investigação desenvolveu-se em três fases bem demarcadas: primeira, a da leitura, análise e interpretação das fontes, que se desenvolveu, fundamentalmente, durante o período de participação no Projeto Vieira Global, em vista da edição da *Obra Completa*; segunda, a da leitura de obras de apoio e de elaboração de um quadro conceptual e de formulação de hipóteses (de que resultou também o projeto subjacente a esta investigação); terceira, enfim, a da análise histórico fenomenológica, seguindo o método expositivo e argumentativo (de que resultou a elaboração do textos que aqui introduzimos).

Nas primeiras leituras para este estudo, surgiram em nós dois temores, que posteriormente se revelaram infundados. O primeiro foi suscitado pela leitura de um artigo de José van den Besselaar acerca da erudição e espírito crítico de Vieira⁹. A sua conclusão era arrasadora: «Devemos reconhecer que Vieira não foi um profundo pensador nem mesmo um pioneiro no terreno da exegese bíblica, mas foi um grande literato e artista, dotado de um grande coração.» Vindo de um especialista de Vieira, era um pouco desconcertante, até

⁸ Cf. Pedro CALAFATE, «Introdução geral à obra profética» e «Introdução ao volume I da obra profética», in OC, III, I, pp. 11-28 e 29-47, respetivamente; Paulo BORGES, «Introdução», in OC, III, II, pp. 11-47; Adma MUHANA, «Introdução», in OC, III, III, pp. 9-33; ID., «Introdução», in OC, III, IV, pp. 17-37; P. CALAFATE, «Introdução: As grandes questões da *Clavis prophetarum* e o seu contexto doutrinal», in OC, III, V, pp. 57-136.

⁹ J. van den BESSELAAR, «Erudição, espírito crítico e acribia na *História do Futuro* de António Vieira», in *Alfa*, 20/21 (1974-1975), pp. 45-79.

porque no corpo do mencionado artigo ele colava o jesuíta ao espírito medieval, descrevia a sua extrema dependência de Paulo Sherlogo e sublinhava o carácter marcadamente retórico da sua argumentação. Felizmente que o mesmo Besselaar se retrata numa outra obra, admirado aí pela erudição, e memória, que Vieira revela na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*¹⁰.

O segundo temor surgiu da leitura de um outro especialista de Vieira, João Adolfo Hansen, que passa uma imagem de Vieira como um escolástico puro e duro! Embora profundo conhecedor das «escolas», Vieira, como veremos, está longe de ser um mero escolástico! Todavia, essa imagem pode surgir de uma excessiva dependência dos textos dos sermões, em que, aí, é verdade, Vieira parece estar «obrigado» a defender a teologia «tradicional», como recomendara (e expusera) o Concílio de Trento.

A leitura da obra de Vieira revelou-nos porém um teólogo extraordinário, tanto mais que ele não foi propriamente um professor de teologia de profissão – apenas lecionou teologia por um breve período, antes de viajar para Portugal em 1641 –, mas um homem de ação. A abordagem dos temas da teologia «dogmática», nos sermões, revela já uma originalidade que não é de todo negligenciável, mas onde ele é verdadeiramente extraordinário – e isso era já reconhecido pelos seus contemporâneos, mesmo os seus adversários¹¹ – era na sua obra profética. Nisso ele foi verdadeiramente um moderno.

Um teólogo contemporâneo que nos pode ajudar a compreender a grande originalidade vieiriana é o reformado Jürgen Moltmann, um dos mais prolíficos e interessantes pensadores da escatologia cristã¹². Para ele, a escatologia cristã não tem nada que ver com os «fins» – pessoal ou cósmico(-apocalíptico) –, mas, antes, com um acontecimento: Jesus Cristo. E ele coloca o início da redescoberta da «teologia da esperança» (expressão que, para ele, corresponde à escatologia cristã) no que ele chama de «teologia profética» do século XVII. Ele fala de vários autores, nomeadamente do teólogo calvinista Cocceius (1603-1669), e podia perfeitamente referir Vieira, se o conhecesse. Essa «teologia profética» interessa-se pelo princípio «esperança», que, segundo ele, é a categoria marcante da Modernidade – como o foi a categoria «amor» para a teologia medieval, ou a categoria «fé» para a teologia da Reforma e da Contrarreforma. E essa categoria esperança lida sobretudo com o

¹⁰ Cf. ID., *O sebastianismo: história sumária*, Lisboa, ICLP, 1987, p. 121.

¹¹ O autor do famoso papel *Ante-Vieira*, um sebastianista convicto que não concordava de todo com a interpretação joanista de Vieira no papel *Esperanças de Portugal*, louva-lhe a síntese maravilhosa da «escatologia imperialista». É também interessante ler as censuras de D. Diogo Justiniano, arcebispo de Cranganor, aos volumes onze e doze dos Sermões, e a sua expectativa em relação à *Clavis prophetarum*.

¹² Veja-se sobretudo a sua obra *La venida de Dios: escatología cristiana*, trad. de C. Ruiz-Garrido, Salamanca, Sígueme, 2004 (orig. alemão de 1995).

novum, que caracteriza o escatológico na história. Diz ele: «O *eschaton* não é nem o futuro do tempo nem a eternidade atemporal, senão o futuro e a chegada de Deus»¹³. O futuro tornado presente cria, na verdade, novas condições de possibilidade histórica, que é do que trata fundamentalmente a obra profética vieiriana.

O título do nosso estudo recupera uma metáfora, que não é de Vieira, mas que ele usa para caracterizar a sua obra: «choupanas e palácios». Foi Sebastião de Matos e Sousa que comparou a *Clavis prophetarum* a «palácios». E Vieira, lembrando-se do momento em que teve de interromper essa obra, em finais dos anos 1670, acrescenta que lhe foi ordenado que se «ocupasse em fazer choupanas, que são os discursos vulgares [os *Sermões*] que até agora se imprimiram»¹⁴. Em nosso entender – e foi essa a ideia que presidiu à estruturação deste trabalho –, a metáfora teria um sentido sobretudo temporal: as choupanas são a obra de circunstância, fruto de um momento (uma carta, um sermão, um papel); e os palácios, a obra de grande fôlego, que lhe exigiu investigação, leituras e reelaborações sucessivas (a obra profética propriamente dita, que também teve «edições» circunstanciais, e que culmina na suprema obra que é *A chave dos Profetas*, mesmo se incompleta).

E a mesma metáfora ajuda a compreender o subtítulo «Da arquitetura teológica vieiriana». Se Vieira refere os sermões como «choupanas» não é certamente pelo seu valor estilístico e literário. Ele não teria menos apreço por esses textos, que ele prepara cuidadosamente para publicação, e que são autênticas joias literárias¹⁵. Segundo cremos, nessa comparação Vieira refere-se ao valor teológico que esses escritos veiculam: transmitem doutrina, moral... mas não o «Evangelho do Reino»¹⁶, que, para ele, é o único necessário!

O estudo está organizado em três partes. A primeira ocupa-se das bases do edifício vieiriano: os alicerces. Com esta (nova) metáfora queremos referir-nos ao contexto propriamente dito da obra teológica vieiriana. No capítulo primeiro, procuraremos caracterizar a teologia dos séculos XVI e XVII, um período extremamente fecundo do ponto de vista teológico, por diversos motivos: foi então que se substituiu o Mestre das *Sentenças* pela *Suma*

¹³ *Ibid.*, p. 47. Numa passagem do *Livro anteprimeiro da História do Futuro*, Vieira diz praticamente o mesmo, de forma não menos interessante: «São Paulo, aquele filósofo do terceiro céu, desafiando todas as Escrituras e, entre elas, os tempos, dividiu o futuro em dois futuros: *neque instantia, neque futura*. Um futuro que está longe, e outro futuro que está perto: um futuro que há de vir, e outro futuro que já vem; um futuro que muito tempo há de ser futuro – *neque futura* – e outro futuro que brevemente há de ser presente – *neque instantia*. Este segundo futuro é o da minha *História*, e estas as breves e deleitosas esperanças que a Portugal oferece. Esperanças que hão de ler os que vivem, e que hão de ver os que viverem, ainda que não vivam muitos anos, mas viverão muitos anos os que as virem» (OC, III, I, p. 72).

¹⁴ «Carta a Sebastião de Matos e Sousa», in OC, I, IV, p. 516.

¹⁵ Cf. OC, II, I, p. 9.

¹⁶ Cf. OC, III, V, p. 172.

Teológica de Tomás de Aquino, com uma renovada preocupação pela moral e uma reflexão claramente mais antropocêntrica (e cristocêntrica); a multiplicação dos «lugares teológicos» (as fontes), onde não faltou uma valorização da experiência e da história humana; uma «fragmentação» da teologia, com o aparecimento de matérias novas. Em seguida, no segundo capítulo, é a vez de lançar um olhar aos estudos bíblicos de então, que a escolástica havia relegado, de algum modo, para segundo plano. O interesse pelos manuscritos antigos e a redescoberta das línguas bíblicas proporcionaram o aparecimento de um «movimento bíblico» ímpar no início do século XVI, com novas traduções a partir dos originais e a edição «crítica» de alguns textos, mormente a Vulgata de São Jerónimo. E esse trabalho com os textos bíblicos teve depois continuidade com a edição de grandes comentários bíblicos em finais do século XVI e ao longo do século XVII. Enfim, no terceiro capítulo, ocupar-nos-emos do «caldo» pedagógico e espiritual em que Vieira cresceu: a espiritualidade, a formação e a missão jesuítas. Sem este chão não se entende Vieira.

A segunda parte – «As choupanas» – terá então por objeto a obra «circunstancial», ou seja, os temas teológicos que atravessam os sermões, a correspondência e os mais variados «papéis» do pregador e teólogo jesuíta. No capítulo quarto, procuraremos precisamente caracterizar essa teologia «circunstancial» do padre António Vieira: uma teologia humanista e profundamente «retórica» (ou, se quisermos, usando uma dialética «retorizada» muito em voga na altura, e que teremos a oportunidade de descrever em pormenor). Em seguida, no capítulo quinto, entramos sobretudo nos sermões do jesuíta para ver como ele defende a doutrina católica, tal como o Concílio de Trento havia prescrito aos pregadores, sem no entanto renunciar às suas ideias pessoais e à originalidade de uma teologia elaborada pelos grandes pensadores da Companhia – mormente Francisco Suárez. Só é pena que não tenhamos tido acesso a uma tradução moderna da obra teológica do *Doutor Exímio*! Depois, no sexto capítulo, vamos abordar a «doutrina» social de Vieira, profundamente devedor das reflexões dos juristas e teólogos de Salamanca, Coimbra e Évora, na defesa dos negros, dos índios e dos judeus e cristãos novos. É um dos capítulos mais brilhantes do pensamento vieiriano, que faz dele verdadeiramente um dos precursores da doutrina dos direitos humanos. Enfim, no capítulo sétimo, iremos estudar a eclesiologia vieiriana nos seus sermões. Ainda que faça eco da compreensão societária do seu confrade Roberto Belarmino, Vieira veicula uma eclesiologia bem mais rica, fundada nalgumas imagens bíblicas e desenvolvida em torno a duas categorias fundamentais: a de comunhão e a de missão. E para terminar esse capítulo, referiremos a relação da Igreja com o poder político, mormente a ligação com o reino de Portugal (questão Igreja-Estado).

A última parte – «Os palácios» – versará sobre a obra profética do teólogo jesuíta. Essa é, na verdade, a obra da sua vida: talvez já desde o seu noviciado, e a célebre «Meditação do reino» dos *Exercícios Espirituais*, Viera comece a pensar no Reino espiritual e temporal de Cristo e na sua relação com o mundo que o rodeia. Ao longo dos anos, terá estudado e aprofundado o tema, nomeadamente em «diálogo» com a tradição peninsular da «escatologia imperialista». Ora, no capítulo oitavo, vamos abordar a génese da obra profética do jesuíta, que ocorre num período relativamente curto: entre o aparecimento do papel *Esperanças de Portugal*, em 1659, e o ano da publicação do primeiro volume dos *Sermões*, em 1679, em que o jesuíta refere que apenas falta dar uma última demão à sua *Clavis prophetarum*! No capítulo nono, depois de uma breve contextualização da «escatologia imperialista» e da escatologia bíblica, abordaremos então o tema fulcral da obra vieiriana: o Quinto Império, ou o Reino de Cristo na terra. Como referimos anteriormente, estamos perante um excelente tratado da realeza de Cristo cujo estudo não se esgota nesta nossa investigação. E finalmente, no capítulo décimo, o Reino de Cristo consumado neste mundo, ou seja, o «novo estado» da Igreja, que é o pensamento que mais importa ao missionário, pregador, conselheiro político, teólogo... jesuíta. O *unicum necessarium* da sua luta, durante toda a sua vida!

Parte I

Os alicerces

Contextualização do pensamento vieiriano

«Os primeiros partos dos Autores costumam ser o frontispício do seu talento; mas como o Padre António Vieira foi Autor único em todos os seus escritos, bastam as suas choupanas, para dar a conhecer os seus Palácios, porque para a suspensão de todos bastam os abortivos partos do seu engenho.»

D. Diogo Justiniano,
arcebispo de Cranganor

A teologia nos séculos XVI e XVII

O jovem António Vieira entrou muito novo, a 5 de maio de 1623, na Companhia de Jesus. Tinha então 15 anos, e, no dia seguinte, começava o noviciado¹⁷! Esta etapa – a que voltaremos no capítulo terceiro – dura dois anos, no termo dos quais o noviço professa os votos simples de pobreza, castidade e obediência. Seguiram-se-lhe então nove anos de estudo, até à ordenação em dezembro de 1634, apenas interrompidos (em finais de 1626 ou início de 1627) para um período de tirocínio no colégio de Olinda, onde teve a cargo a regência da cadeira de Retórica.

Os anos de estudo no Colégio da Baía correspondem ao *curriculum* estipulado pelas *Constituições* jesuítas (1547), e retomado mais tarde pela *Ratio studiorum* (1598/1599): o curso de Artes, sobretudo se incluísse as ciências naturais, não devia durar menos de três anos, prevendo-se ainda meio ano para revisões e provas em vista da obtenção do grau de Mestre em Artes (Const., 473); e o de Teologia, quatro anos, mais dois anos para revisões e provas em vista da obtenção do grau de Doutor em Teologia (Const., 474)¹⁸. Na altura, Inácio dispunha que, nas Artes, se deviam estudar as obras de Aristóteles, a começar pela lógica, passando depois à filosofia natural e à moral, para culminar com a metafísica (Const., 470); e na Teologia, com a «leitura» da Sagrada Escritura (Antigo e Novo Testamento), a doutrina escolástica de S. Tomás de Aquino e a teologia positiva dos autores que melhor se adequassem aos fins da Companhia de Jesus (Const., 464), podendo ainda ler-se o Mestre das Sentenças (Pedro Lombardo), ou o texto de um outro doutor escolástico à escolha (Const., 466)¹⁹.

O currículo da Universidade de Évora, confiada pelo rei D. João III aos Jesuítas, reflete as disposições de Inácio, e do que veio a ser estipulado pela *Ratio*, com uma ou outra adaptação. A Filosofia, que proporcionava a base científica do professo jesuíta, seguia so-

¹⁷ Os dados relativos à vida do padre António Vieira são tomados do seu biógrafo contemporâneo, João Lúcio de AZEVEDO, *História de António Vieira*, 2 vols., 3.^a ed., Lisboa, Clássica Editora, 1992 (aqui, p. 15); com uma ou outra achega da síntese de Aníbal Pinto de CASTRO, *António Vieira: Uma síntese do barroco luso-brasileiro*, s.l., CTT Correios, 1997.

¹⁸ Cf. John P. DONNELLY, SJ (ed.), *Jesuit Writings of the Early Modern Period, 1540-1640*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 2006, p. 43.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 41-42.

bretudo a obra de Aristóteles: no primeiro ano, estudava-se a lógica aristotélica e era feita uma introdução geral às ciências; no segundo ano, estudavam-se as ciências físicas (Cosmologia, Física), a «Psicologia» e a Matemática; no terceiro ano, a Metafísica e a Ética (ou Filosofia Moral). Quanto à Teologia, que constituía «o mais elevado grau» de ciência, entendia-se por quatro anos, em que se estudava: o Hebraico (durante um ano, com duas horas semanais), a Sagrada Escritura (durante dois anos, com duas horas diárias), a Teologia Moral (durante dois anos, também com duas horas diárias) e a Teologia Escolástica (durante os quatro anos, com duas horas diárias: Véspera e Prima)²⁰.

O currículo de estudos no Colégio da Baía não deveria ser muito diferente²¹. O curso de Artes (fundamentalmente aristotélico) fora introduzido nesse colégio em 1572, logo seguido do curso de Teologia (centrado em S. Tomás), que já envolvia a disciplina de Casos de Consciência²². Nos seus escritos, o padre António Vieira dá bem conta desta realidade em que foi formado, destacando as duas figuras centrais da sua formação – Aristóteles e Tomás de Aquino²³ – e referindo constantemente uma divisão tripartida dos estudos teológicos: a Sagrada Escritura, a «Teologia Especulativa» (ou Escolástica) e os «Casos de Consciência» (ou Teologia Moral). No entanto, ele também conhece – provavelmente de leituras posteriores – outras «disciplinas» teológicas independentes: a «teologia ascética» ou «mística»²⁴, a «teologia dos santos Padres»²⁵, a «teologia expositiva» e a «teologia positiva»²⁶.

Querendo estudar a «arquitetura» teológica do pensamento vieiriano, impõe-se abordar neste capítulo – *grosso modo* – a evolução da teologia nos séculos XV a XVII. Mas, em

²⁰ Cf. Teresa M. R. da Fonseca ROSA, *História da Universidade Teológica de Évora (séculos XVI a XVIII)*, Lisboa, Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013, pp. 39, 65 e 173. As adaptações mais significativas foram: a introdução de um curso de Hebraico na universidade, uma vez que as línguas (grego e hebraico) eram lecionadas no quadro das Letras Humanísticas (gramática, retórica, literatura/poesia e história); a teologia positiva, curiosamente, está ausente, dando-se relevo à teologia moral (e aos chamados Casos de Consciência, em que se seguia o comentário de Caetano à segunda parte da *Suma Teológica*). Na teologia escolástica, e em linha com a lei fundamental dos Jesuítas, lecionava-se S. Tomás e o Mestre das Sentenças.

²¹ Veja-se o recente estudo de Fernanda SANTOS, *O Colégio da Bahia: Uma (quase) universidade na América Portuguesa (1556-1763)*, Lisboa, Theya Editores, 2015.

²² Cf. J. Lúcio de AZEVEDO, *Op. cit.*, p. 21.

²³ Ele chama-lhes «príncipes», «corifeus» (ou ainda «lumes») da filosofia e da teologia. Cf. «Sermão da primeira domingo do Advento» (1652) (OC, II, I, p. 201); «Sermão da segunda domingo da Quaresma» (1651) (OC, II, III, pp. 36 e 43); «Sermão XXVII» do Rosário (OC, II, IX, p. 362); «Sermão de Santo António» (1656) (OC, II, X, p. 183); *Apologia* (OC, III, III, p. 74).

²⁴ Cf. «Sermão da quinta terça-feira da Quaresma» (1673) (OC, II, IV, p. 196); «Sermão das Chagas de São Francisco» (1646) (OC, II, X, p. 472); «Sonho terceiro» de S. Francisco Xavier (OC, II, XII, p. 114).

²⁵ Cf. «Sermão da glória de Maria, Mãe de Deus» (1649) (OC, II, VII, p. 143); «Sermão de Santo António» (1656) (OC, II, X, p. 168).

²⁶ A nomenclatura «teologia expositiva» (= Escritura) e «teologia positiva» (Padres da Igreja) não se encontra nos sermões, mas apenas na obra profética do tempo em que esteve envolvido com a Inquisição de Coimbra (*Apologia, História do Futuro e Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*).

vista disso, começaremos por considerar a teologia (ou, talvez, o método) escolástica(o), tal como se organizou nos séculos XII a XIV, e perdurou no período subsequente. Foi precisamente esse método que esteve na mira dos ataques, primeiro, dos humanistas renascentistas e, depois, dos reformadores protestantes. Diante desses desafios, a teologia católica levou a cabo algumas reformas, através das quais se impõe, por um lado, o tomismo (evidentemente por ação sobretudo dos Dominicanos) e, por outro, se desenvolve uma teologia mais «positiva» (contra a tendência especulativa da escolástica).

Finalmente, no período da Contrarreforma, assistimos a uma fragmentação da teologia que, seguindo o movimento de diversificação das ciências em geral, começa também a diversificar-se como (teologia) «bíblica», «dogmática», «fundamental», «moral», «positiva», «mística», etc. No tempo de Vieira, há três grandes divisões bem evidentes: *a*) entre teologia «escolástica», de carácter académico, e teologia «mística» (ou afetiva), que está na origem das espiritualidades específicas (inaciana, carmelita, etc.); *b*) entre teologia «dogmática» e teologia «moral», que entre os Jesuítas terá um grande relevo; *c*) entre «teologia especulativa», fundada na demonstração racional, e «teologia positiva», fundada sobretudo nos dados da tradição (entretanto recuperados pelos estudos históricos). Por outro lado, num ambiente cada vez mais «secularizado», surgem os primeiros sinais de uma teologia «apologética».

1.1 A teologia escolástica

Quando o padre António Vieira se refere à «teologia escolástica», ele pensa não apenas na «grande escolástica» dos séculos XIII e XIV, mas em todos os grandes «doutores» da teologia especulativa, de S. Tomás a Francisco Suárez²⁷. Todavia, os teólogos da chamada «segunda escolástica», ou «escolástica barroca»²⁸, são-no pela sua dependência de S. Tomás, que eles comentam e do qual herdaram o mesmo conceito de ciência teológica. É por isso que é necessário abordar, num primeiro momento, o método escolástico e a vi-

²⁷ É assim que no «Sermão do Santíssimo Sacramento» (1669), ele pode afirmar: «Assim o definem as três maiores escolas de teologia: São Tomás [o *Doutor Angélico*], Escoto [o *Doutor Subtil*] e Suárez [o *Doutor Exímio*]» (OC, II, VI, p. 232). Do mesmo modo, na *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, ele define Suárez, Pereira e outros teólogos da Companhia (e não só) como teólogos «escolásticos», juntamente com outros que ele designa de teólogos «expositivos» (hoje, diríamos «exegetas» bíblicos).

²⁸ Acerca destes e de outros conceitos, veja-se o estudo de Marco FORLIVESI, «A Man, an Age, a Book», in ID. (ed.), «*Rem in sepsa cernere*». *Saggi sul pensiero di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, Pádua, Il Poligrafo, 2006, pp. 23-144, particularmente as pp. 98-114.

são de ciência na grande escolástica, para mais facilmente entendermos a evolução que se verificou na teologia posterior.

1.1.1 O método escolástico

O desenvolvimento gradual das escolas para as universidades, durante o século XII, está na origem da «teologia» como disciplina académica²⁹. Progressivamente, a sua lecionação na Universidade passou de um exercício de «leitura» (*lectio*), como acontecia nas escolas monásticas e citadinas, para a prática da disputa (*disputatio*) de questões. É precisamente neste contexto que são elaboradas as sumas teológicas, a começar pela que maior influência teve: as *Sentenças* de Pedro Lombardo³⁰.

Originalmente, portanto, o método escolástico era de carácter hermenêutico³¹: a *lectio* centrava-se na leitura e interpretação (ou análise) de textos, e particularmente dos textos da Sagrada Escritura. Precisamente por isso, a disciplina que tratava dos conteúdos da revelação judaico-cristã era chamada *Sacra doctrina* ou *Sacra pagina*³². Esta leitura dava depois origem a glosas verbais (ou comentários), seguidas de um juízo conclusivo: o leitor, ou mestre, explicava as palavras dos textos lidos (glosa), o sentido geral das passagens (segundo os quatro sentidos da tradição cristã medieval) e, finalmente, expunha as opiniões, ou «sentenças», acerca do sentido profundo do texto em questão.

²⁹ Cf. Francis S. FIORENZA, «Systematic Theology: Task and Methods», in Francis S. FIORENZA-John P. GALVIN (eds.), *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 2.^a ed., Minneapolis, Augsburg Fortress, 2001, p. 14. Este processo foi particularmente estudado por Gillian R. EVANS, *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*, Oxford/N. Iorque, Clarendon Press/Oxford University Press, 1980.

³⁰ Sobre a génese das «sumas», é ainda clássica a obra de Marie-Dominique CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris Vrin, 1950.

³¹ Yves Congar caracteriza a teologia elaborada no período da criação das escolas medievais (com Alcuíno) até meados do século XII (Abelardo e Pedro Lombardo) como uma teologia «sob o regime da gramática». Embora, na linha de Agostinho, Cassiodoro e Isidoro, se fizesse uso do conjunto das artes liberais (literárias) para o estudo da «sagrada doutrina», porém, a dialética e a retórica eram menos usadas que a gramática. Aliás, sob a alçada das escolas (controladas pelos bispos e abades), a teologia era, fundamentalmente, «tradicional», desenvolvendo um estudo das Escrituras de tendência alegórica (espiritual) e moralista. Todavia, no quadro desta tendência geral também cabiam exceções: foi o caso dos «dialéticos» do século XI, que procuraram refletir racionalmente o dogma eucarístico (e cujo expoente é Berengário de Tours, combatido por Lanfranc de Bec e, sobretudo, Bernardo de Claraval); ou ainda, no mesmo século, a conceção teológica de Anselmo de Cantuária – *fides quaerens intellectum* –, que defende claramente o uso da razão na reflexão teológica. Cf. Yves CONGAR, «Théologie», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 15-1, Paris, Libr. Letouzey et Ané, 1946, pp. 360-363.

³² Vejam-se os estudos clássicos de Beryl SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2.^a ed. Rev., Oxford/N. Iorque, Blackwell-Philosophal Library, 1952; Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959-1964; Gillian R. EVANS, *The Language and Logic of the Bible*, Londres/N. Iorque, Cambridge University Press, 1984.

Mas seria ingênuo pensar que a *lectio* não passava de uma recitação do texto bíblico, acompanhada por uma glosa apropriada. Longe disso. A natureza e o propósito da *lectio* prendiam-se com um conjunto de atividades que ajudassem e conduzissem à interpretação dos textos estudados. Era o momento de aplicar as técnicas aprendidas no estudo das Artes, as artes liberais relacionadas com os textos: a gramática, a retórica e a dialética. Deste modo, as glosas proporcionavam definições, etimologias, explicações das figuras de estilo e aplicação das técnicas retóricas. Procurava-se o sentido – ou os sentidos – do texto estudado, e este exercício de leitura era concluído com o juízo ou sentença final, que, na tradição agostiniana, era feito em termos de princípio ou regra de fé.

Este exercício de leitura e interpretação apelava continuamente para as «autoridades» das artes liberais (os autores clássicos), da filosofia (os grandes filósofos da Antiguidade) e da doutrina cristã (os Padres da Igreja e escritores eclesiásticos antigos). O confronto destas autoridades deu origem ao aparecimento da *quaestio*³³: examinando os textos bíblicos à luz dos antigos comentadores cristãos, observou-se que havia divergências entre várias autoridades patrísticas, pelo que era necessário avaliar as autoridades e providenciar razões para afirmar que uma explicação era melhor do que a outra. Foi então necessário desenvolver uma argumentação consistente, que pudesse reconciliar as afirmações contraditórias ou julgar qual a mais pertinente. Deste modo, pouco a pouco, o próprio *magister* se tornava também uma «autoridade».

Paulatinamente, portanto, as questões foram-se desligando dos textos, para serem usadas de maneira independente. Passou-se assim da *lectio* de tipo hermenêutico – a leitura, exposição e glosa do texto de uma «autoridade» reconhecida – para a *disputatio*, o debate acadêmico de tipo dialético. Este assume claramente a divergência de opiniões e a diferenciação de «autoridades». Aparecem, então, as coleções ou compilações de «questões»: as sumas.

Para esta evolução do método teológico foram extremamente decisivas as obras de Pedro Abelardo, Pedro Lombardo e Simão de Tournai. O primeiro compilou um conjunto de passagens dos escritos patrísticos sobre a doutrina e a moral cristãs, que intitulou *Sim e Não* (*Sic et Non*; 1122). Como sugere o título, esta compilação assume a divergência de

³³ Retomando a síntese do padre Yves Congar, a *quaestio* introduz a teologia «sob o domínio da dialética», ou, se quisermos, da razão demonstrativa. Os inícios deste procedimento ocorrem na escola teológica de Laon – precisamente o lugar onde foram também elaborados os comentários bíblicos mais famosos da Idade Média, a *Glosa Ordinária* –, por obra de Anselmo de Laon, nas suas *Sententiae*, onde encontramos a gênese do procedimento da *quaestio*. É certamente ainda uma tímida tentativa, mas que será desenvolvida por Abelardo, que, devemos ter presente, passou por Laon (cf. CONGAR, *Op. cit.*, pp. 365-366).

opiniões em «teologia»³⁴. O método era já utilizado, e bastante comumente, em meios forenses (por exemplo, na conhecida coletânea dos *Decretos de Graciano*).

Evidentemente, Abelardo não punha em causa a Sagrada Escritura – a primeira das «autoridades» –, mas evidenciava apenas a diferenças entre autores cristãos antigos (os Padres da Igreja). Na mesma linha, o seu discípulo Pedro Lombardo realiza uma compilação ainda mais abrangente, que intitulou de *Sentenças* (c. 1150), que viria a ser o texto de base de todo o ensino teológico medieval³⁵. Esta compilação, em quatro livros, oferecia a primeira grande sistematização da doutrina cristã (o que certamente não será estranho ao grande sucesso que a obra teve, até ao século XVII)³⁶.

Enfim, Simão de Tournai desenvolve enormemente a *disputatio*, fazendo com que se separe completamente da *lectio*, para se tornar uma disciplina, a parte inteira. As suas *Disputationes* põem ênfase na forma dialética, em detrimento do procedimento exegético. Durante algum tempo, diferenciavam-se no ensino teológico dois procedimentos: o comentário e a disputa. Mas o segundo, organizando-se em obras cada vez mais sistemáticas – as sumas –, acaba por ganhar supremacia: «a teologia constitui-se, à semelhança dos demais saberes, como uma investigação induzida por uma “questão”»³⁷.

A introdução da filosofia aristotélica na universidade³⁸ suporia uma reestruturação da relação entre teologia e filosofia³⁹. Para Tomás de Aquino, por exemplo, filosofia e teolo-

³⁴ Na história da teologia ocidental (latina), Abelardo foi efetivamente o primeiro a usar o termo «teologia» para referir o conjunto da doutrina cristã (primeiro num opúsculo de c. 1120, *De unitate et trinitate divina*, ou *Theologia summi boni*, posteriormente revisto e aumentado nos *Theologia christiana* [c. 1122-1126] e *Introductio ad theologiam*, ou *Theologia scholarum*). Para a evolução do termo «teologia» e a sua assunção cristã, veja-se Thierry BEDOUELLE, *La Théologie*, Paris, PUF, 2009. Para o método da *quaestio*, propriamente dito, veja-se Stephen F. BROWN-Juan C. FLORES, *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, Lanham (Maryland)/Plymouth, Scarecrow Press, 2007.

³⁵ Cf. David E. LUSCOMBE, *The School of Peter Abelard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge/N. Iorque, Cambridge University Press, 1969. As *Sentenças* de Pedro Lombardo integram o currículo de Paris (com Alexandre de Hales) e de Oxford (com Ricardo Fishacre) durante o século XIII. Era um dos manuais académicos, usado nas aulas matinais, a par da *Historia Scholastica* de Pedro Comestor, usado à tarde (cf. S. F. BROWN-J. C. FLORES, *Op. cit.*, p. LII).

³⁶ Tendo tido um reconhecimento oficial no IV Concílio de Latrão, as *Sentenças* tinham a seguinte estrutura: Livro I – Deus Uno e Trino (natureza, Pessoas e missões divinas); Livro II – Deus criador, o pecado e a graça; Livro III – A encarnação do Verbo, a sua obra de redenção, a santificação e os dons do Espírito Santo; Livro IV – Os sacramentos e os fins últimos (*novíssima*).

³⁷ Yves CONGAR, *Op. cit.*, p. 372. A progressiva aceitação do termo «teologia» é reveladora destas transformações. É no momento da redescoberta de Aristóteles, do desenvolvimento da lógica (a «nova lógica») e das novas técnicas de argumentação, que a reflexão cristã se liberta da submissão exclusiva ao texto bíblico, ocasionando a separação entre exegese (*sacra pagina*) e teologia (*sacra doctrina*). Esta última surge cada vez mais como uma ciência que explica racionalmente o dado revelado. Sob a influência da *Metafísica* de Aristóteles, adota-se então o termo «teologia» para referir as «realidades divinas», em detrimento da tradicional expressão agostiniana de «*sacra doctrina*», que remetia para uma sabedoria divina adquirida por revelação.

³⁸ A introdução da filosofia aristotélica em Paris não foi pacífica. O primeiro a fazê-lo foi David de Dinant que, entre 1207 e 1210, ensinou na universidade parisiense, baseando-se nos livros *Física* e *Metafísica* de Aristóteles. Porém, em 1210, ele foi condenado por panteísmo e expulso da universidade, sendo a sua

gia são duas ciências independentes, com fundamentos e objetivos diferentes; e, se existem diferendos entre as duas, compete à teologia comprovar e superar essas contradições (função «apologética» da reflexão teológica⁴⁰).

1.1.2 A teologia como ciência

A teologia – ou *Sacra doctrina* – é, desde a primeira síntese origenista, uma tentativa de compreensão da fé com a ajuda da filosofia grega: *credo ut intelligam*. Na escola alexandrina (Clemente e Orígenes) e, depois, em Agostinho, essa tentativa de compreensão ocorre sob o conceito (neo)platónico de conhecimento, em que se distinguem claramente dois níveis distintos: o conhecimento científico, terreno e perecível (ou transitório), e a sabedoria, espiritual e eterna, de Deus. Para Agostinho, sobretudo, a teologia tem mais que ver com a sabedoria – a contemplação da verdade da fé – do que com a ciência: *Tendimus per scientiam ad sapientiam* (*De Trinitate*, XIII, 19, 24: «Pela ciência dirigimo-nos à sabedoria»).

Na escolástica invertem-se os termos: mais do que a contemplação mística (*visio*) da verdade da fé, a teologia escolástica destaca cada vez mais, a partir de Anselmo, o aspeto racional e verdadeiramente científico do *intellectus fidei*. Ou seja, o acento recai agora na contemplação dos fundamentos da fé, dos princípios (ou artigos) da fé – do que cremos de antemão –, que a razão vai procurar explicar segundo as suas próprias regras (a lógica racional). Esta mudança de perspetiva favorece o racionalismo dedutivo, ou se quisermos, a especulação teológica.

obra *Quaternuli* destruída. Por causa deste episódio, eram proibidos os livros de Aristóteles relacionados com a filosofia natural e a metafísica, sendo essa proibição incorporada aos novos estatutos da universidade, redigidos em 1215. Mas, apesar da advertência aos mestres em Teologia, por parte do papa Gregório IX, para terem cautela relativamente à filosofia natural de Aristóteles, os seus escritos filosóficos foram incorporados à Faculdade das Artes parisiense, como demonstram os estatutos de 1255. Ainda assim, interpretações averroístas da mesma conduziram às condenações de 1270 e 1277.

³⁹ Cf. Gottlieb SÖHNGEN, «La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia», in J. FEINER-M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis: Manual de teología como historia de la salvación. I: Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Madrid, Cristiandad, 1969, pp. 977-1052 (sobretudo, secção 4); aqui, p. 1041-45.

⁴⁰ Sintomaticamente, Guilherme de Auxerre, na sua *Summa aurea*, (1230), sintetizava as várias tarefas do teólogo da seguinte maneira: 1) providenciar argumentos para aumentar e fortalecer a fé dos fiéis cristãos; 2) defender dos ataques heréticos, com argumentos de fé, a comunidade cristã; 3) convencer, através da argumentação, alguns incrédulos a aceitar a fé da Igreja. Como vemos, a argumentação tornara-se fundamental para a realização da tarefa teológica, embora ele continuasse a entender a teologia como uma espécie de iluminação da mente, que permite ao crente ver Deus e as coisas divinas (cf. S. F. BROWN-J. C. FLORES, *Op. cit.*, pp. LV-LVI).

A leitura das obras filosóficas de Aristóteles⁴¹, no final do século XII e início do século XIII, veio revolucionar o pensamento teológico, na medida em que apresentava um novo conceito de ciência. Segundo Aristóteles, o saber científico é um conhecimento caracterizado pela certeza. Esta certeza fundamenta-se seja na evidência imediata da própria coisa/realidade, seja na sua evidência mediada pelo raciocínio (a evidência das conclusões, que podem ser práticas ou teóricas). Em suma, a ciência é um saber universal e necessário mediante a demonstração (cf. *Segundos Analíticos*, I, 2). Ora, esta noção de ciência não se coadunava muito bem com o saber teológico que, incorporando a academia, queria ser científico. A primeira dificuldade tem que ver com a evidência, necessária ao saber científico: a teologia procede da fé, que não é de modo nenhum evidente (cf. Hebreus 11,1: a fé é a convicção das coisas que não se veem). Em seguida, fundada na revelação divina, a teologia refere-se a factos de uma história salvífica, particular, e não tem nada que ver com princípios universais e necessários. Enfim, até então, a teologia era considerada uma gnose-sabedoria que envolveria outros elementos, para além da razão; pelo que era justo perguntar se a compreensão da fé se resume à componente meramente racional.

Os grandes teólogos da Universidade de Paris do século XIII foram confrontados com o desafio de integrarem o conceito aristotélico de ciência à teologia. Alexandre de Hales, mestre de S. Boaventura, permanece cético: a teologia não é uma ciência, à maneira aristotélica, mas uma sabedoria, situando-se num plano transcendente, que conduz ao amor (caridade). Guilherme de Auxerre, pelo contrário, pensa que se pode estabelecer uma relação positiva. Embora ele também insista na transcendência da fé, estabelece contudo uma analogia com o conceito aristotélico de ciência: assim como a inteligência (em sentido aristotélico) trata dos primeiros princípios, que são conhecidos por si mesmos, também a razão crente trata dos artigos da fé como se fossem os seus primeiros princípios (evidentes para os crentes).

⁴¹ Na sequência do artigo do padre Yves Congar, que vimos citando, é usual falar-se das «três entradas» de Aristóteles no pensamento teológico ocidental: a primeira, graças às traduções de Boécio, que forneceu um instrumento de análise textual à teologia inaugurada pelo «renascimento carolíngio» (a já mencionada teologia «sob o regime da gramática»); a segunda, por obra das traduções realizadas durante o «renascimento do século XII» – marcado pelo aparecimento das escolas urbanas –, o estudo científico do silogismo e do raciocínio demonstrativo (que caracteriza a teologia «sob o regime da dialética»); a terceira, pela introdução, na Faculdade das Artes de Paris e de Oxford, das grandes obras filosóficas de Aristóteles, de filosofia natural, metafísica e ética (a teologia «sob o regime da filosofia»).

Sobre o «renascimento do século XII», em particular, existe uma ampla bibliografia de que destacamos: Gérard M. PARE *et alii* (dir.), *La Renaissance du XII^e siècle, les écoles et l'enseignement*, Paris/Ottawa, J. Vrin, 1933; Charles H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge (Ma.)/Londres, Harvard University Press, 1957; Robert L. BENSON *et alii* (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1982; Jacques VERGER, *La Renaissance du XII^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1999.

Tomás de Aquino defende uma outra solução – que se tornaria clássica – «subalternizando» a ciência teológica. À luz do conceito aristotélico antes mencionado, a teologia dificilmente poderia ser considerada ciência: uma das condições é o critério de evidência da realidade; porém, a teologia ocupa-se de *mysteria*, ou seja, de realidades misteriosas que, na Terra, são apenas objeto de crença (certamente fundada na revelação bíblica), mas não podem ser contempladas na sua realidade fundamental. Portanto, estes mistérios da fé (ou «artigos da fé»), ainda que não possam formar o objeto autêntico da teologia – pois não são nem imediatamente evidentes nem demonstráveis –, são contudo incluídos na «ciência da fé» (a teologia) como fundamentos ou princípios de um saber evidente por demonstração.

O Aquinate postula a existência de uma ciência superior, cujos princípios são evidentes, e que constituem o fundamento das demonstrações do teólogo, a saber: a ciência de Deus e dos bem-aventurados (*scientia Dei et beatorum*)⁴². Estes já contemplam o que nós apenas cremos. Neste caso, a teologia é fundamentalmente uma ciência subordinada⁴³. Se os artigos de fé podem ser fundamento e princípio da ciência, o teólogo pode deduzir deles novos conhecimentos. E se os seus princípios não são evidentes, o mesmo não se pode dizer das suas conclusões: estas constituem um saber evidente por demonstração. A teologia é, segundo S. Tomás, uma «ciência de conclusões».

1.1.3 Entre aristotelismo e agostinianismo

Depois da tempestade que constituiu, em 1277, a condenação do aristotelismo na Universidade de Paris, elaboraram-se novas sínteses acerca da relação entre teologia e ciência. Godefroid de Fontaines, admirador de Tomás de Aquino e ao mesmo tempo pensador livre, parece regressar à perspectiva de Guilherme de Auxerre: mesmo que os princípios da fé tenham, na teologia, um papel semelhante ao dos princípios de uma ciência, contudo permanece a diferença fundamental de não oferecerem evidência alguma. Portanto, a teologia não é uma ciência – nem sequer subordinada, como queria S. Tomás –, mas apenas uma disciplina especulativa, embora acompanhada também de um saber prático. Portanto, só impropria e genericamente pode ser chamada ciência.

⁴² Os artigos da fé – princípios da ciência teológica – são absolutamente certos porque são conhecimentos revelados pelo próprio Deus (cf. *Suma Teológica* [ST] I, q. 1, a. 5). Cf. Evangelista VILANOVA, *Historia de la Teología cristiana. I. De los orígenes al siglo XV*, Barcelona, Herder, 1987, p. 540.

⁴³ Cf. ST, I, q. 1, a. 2 (cf. G. SÖHNGEN, *Op. cit.*, p. 1044).

Henrique de Gand, que fez parte da comissão por detrás da condenação de 1277, e pertence aos círculos neoagostinianos, defende que a teologia é, ao mesmo tempo, ciência e sabedoria. Em seu entender, Deus concederia uma iluminação sobrenatural ao teólogo para que pudesse entender a evidência dos princípios revelados; deste modo, a «evidência» substituiria a pura fé e a teologia tornar-se-ia uma espécie de *habitus*⁴⁴ científico. Mas a teologia seria mais do que isso: seria também sabedoria. Nisso consiste precisamente o papel das Escrituras: por um lado, apresenta-se como princípio, a partir do qual o teólogo deduz formulações certas, fazendo uso do método dedutivo; por outro lado, oferece realidades espirituais que permitem o acesso à verdade suprema, o que constitui objeto da ciência teológica

As posições de Godefroid de Fontaines e de Henrique de Gand indicam os dois caminhos que a teologia trilharia durante o século XIV: o método da teologia dedutiva e o método da teologia declarativa (ou defensiva/apologética)⁴⁵; sendo que o caminho mais usado foi, evidentemente, o primeiro. O grande representante da teologia declarativa foi o franciscano Pierre Auriol. Partindo do conceito aristotélico de sabedoria como combinação de ciência e intelecto (cf. *Ética a Nicómaco*, Livro IV), Auriol defende que a teologia é antes de mais uma sabedoria: não se deve preocupar com a dedução de conclusões certas, a partir dos artigos de fé (Credo), mas antes explicar esses mesmos artigos de fé o mais claramente possível, para se defender contra os heréticos, e procurar ainda analogias que confirmem a verdade desses artigos (deste modo, a teologia teria acima de tudo um papel apologético). Por outras palavras, o objetivo do teólogo não seria a expansão dos conteúdos teológicos, mas encontrar maneiras de alimentar e fortalecer a fé dos crentes.

Numa perspetiva contrária, o agostinho Gregório de Rimini entende que o esforço do teólogo não deve ser procurar analogias no mundo natural, ou noutras ciências, mas aprofundar o seu conhecimento das Escrituras, alargando o âmbito da sua compreensão. Neste sentido, a teologia deve ser sobretudo dedutiva. O âmbito da compreensão da teologia tem que ver sobretudo com a fé (tem um carácter fundamentalmente dogmático), pelo que a utilização de outras fontes é meramente accidental e secundária.

⁴⁴ O conceito de «*habitus*» (do grego *hexis*) foi introduzido na teologia por S. Tomás, para designar uma «disposição durável», situada entre a «potência» e a «ação voluntária». No âmbito que tratamos, a teologia repousaria «num *habitus* adquirido pelo exercício da reflexão» sobre os artigos da fé (cf. Bernard SESBOÜÉ, «Exposición de la fé y apología en la Edad Media», in B. SESBOÜÉ [dir.], *Historia de los dogmas. IV: La Palabra de la salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, p. 72).

⁴⁵ S. F. BROWN-J. C. FLORES, *Op. cit.*, pp. LX-LXIV.

1.1.4 Ciência teórica ou prática?

Na sua definição de teologia, Tomás de Aquino também se interroga acerca da sua dimensão prática: aparentemente, a revelação divina – a Lei antiga e a Lei nova – referir-se-ia ao comportamento humano (dimensão moral) e, por isso, a teologia deveria ser essencialmente prática. No entanto, para ele, a teologia é uma ciência «una»⁴⁶ e, como tal, mais especulativa do que prática, porque se debruça sobre os seus diversos objetos (anjos, criaturas, costumes humanos) sempre a partir de um único ponto de vista: o de Deus. Deste modo, os aspetos práticos da teologia estariam subordinados aos teóricos; a teologia é uma ciência especulativa⁴⁷.

João Duns Escoto opor-se-ia à conceção tomista de ciência única, defendendo dois níveis teológicos: *a*) a «teologia em si», ou seja, o conhecimento que Deus tem de si mesmo, o saber absoluto do Absoluto, a identidade do ser e do conhecer; *b*) e a «teologia para nós», isto é, o saber que nós podemos formular em relação a Deus, de uma maneira proporcional ao nosso intelecto. Segundo o *Doutor Subtil*, jamais podemos atingir a «teologia em si», mas apenas podemos elaborar um conceito metafísico envolvendo as propriedades divinas que Deus nos revela de si mesmo. A teologia é uma ciência, mas uma «ciência da fé»⁴⁸.

A teologia, para este teólogo franciscano, é sobretudo uma ciência prática. O seu objetivo não é o saber, mas a ação: a caridade. Esta tese escotista provoca uma reviravolta no conceito aristotélico de práxis (com grande influência em Guilherme de Ockham): a ação não é resultado de um movimento do desejo (pela mente), mas depende essencialmente de uma vontade, de uma decisão pessoal de acordo com a reta razão. Deste modo, uma ciência é prática na medida em que o objeto é submetido à decisão da vontade. É por isso que a teologia é uma ciência prática, e não especulativa: dá-nos a conhecer o objeto que é necessário que amemos⁴⁹.

Situada entre a fé e os saberes científicos, a teologia devia permanecer «um simples esforço de compreensão racional». Mas, afastando-se do programa anselmiano da *fides quaerens intellectum* (uma fé que procura compreender-se), «tende a fixar-se em sistemas lógicos complexos, que se ocupam de questões de escola e perdem de vista a necessidade

⁴⁶ Cf. ST, I, q. 1, a. 3.

⁴⁷ Cf. ST, I, q. 1, a. 4. É preciso ter presente o que dissemos antes, a saber, que a teologia é uma ciência subordinada à «ciência divina» («de Deus e dos bem-aventurados»).

⁴⁸ Cf. Thierry BEDOUELLE, *Op. cit.*, 52.

⁴⁹ Cf. *Ordinatio*, Prólogo, 353. Cf. T. BEDOUELLE, *Op. cit.* p. 53. Clodovis BOFF, *Teoria do método teológico*, 2.^a ed. rev., Petrópolis, Vozes, 1998, pp. 390-424.

de alimentar a vida de fé dos crentes»⁵⁰. A *escolástica*, formalista e excessivamente confiante na razão, indiferente em relação ao contexto histórico das fontes bíblicas e patrísticas, de que se afastara, reclamava a renovação que viria a acontecer nos séculos XV e XVI.

1.2 O repto humanista

É sabido que a revelação judaico-cristã tem um carácter eminentemente histórico. Foi por isso que, nos primeiros séculos da era cristã, os Padres da Igreja desenvolveram o conceito de «economia da salvação» para significarem precisamente o plano ou disposição divina (*oikonomia*), concebido na eternidade e realizado na história, em vista da salvação do homem.

Acontece que, durante a Idade Média, a teologia especulativa esqueceu quase por completo esta dimensão histórica. Rendida à metafísica aristotélica, a teologia escolástica «interessa-se unicamente pela verdade objetiva, o absoluto do objeto, a adequação do espírito à verdade ideal e em si»⁵¹. Ou seja, praticamente perdeu o gosto pelos textos fundadores (as suas fontes) e pelos factos concretos (a experiência). Os textos bíblicos eram usados muitas vezes como meros apêndices dos raciocínios dedutivos escolásticos.

A partir do século XV, porém, assiste-se a uma forte contestação do carácter especulativo da teologia escolástica. O movimento de regresso «às fontes» é, sobretudo, um movimento de retorno aos textos clássicos, e particularmente aos textos bíblicos (cuja expressão mais significativa é a obra de Lorenzo Valla e Giannozzo Manetti, na corte do papa Nicolau V, com ampla repercussão posterior em Erasmo e nos demais humanistas). São estes primeiros trabalhos de filologia e erudição crítica que conduzem à recuperação do sentido da história. Depois de 1500, a hermenêutica bíblica mais correntemente utilizada é de carácter histórico («literal», e não intemporal) e crítico (sobretudo contra o que se considera «tradicional»). O regresso às fontes alarga-se do campo bíblico aos textos patrísticos e clássicos. Surge assim uma «teologia positiva» contraposta à «teologia escolástica»⁵².

Hoje é praticamente consensual a constatação de Paul O. Kristeller de que o humanismo renascentista foi, sobretudo, um movimento cultural e literário na promoção dos

⁵⁰ Thierry BEDOUELLE, *Op. cit.*, 54.

⁵¹ Y. CONGAR, *Op. cit.*, p. 408.

⁵² Este tema foi estudado por Tharcisse TSHIBANGU, *Théologie positive et théologie spéculative: position traditionnelle et nouvelle problématique*, Lovaina, 1965. Com origem na Universidade de Paris, e provavelmente em Jean Mair (*Sentences*, 1590), a noção de «teologia positiva» seria sobretudo difundida por Inácio de Loiola (*Exercícios*, Regra XI) e pelos Jesuítas.

studia humanitatis (a gramática, a retórica, a poética, a história e a ética), retornando aos textos clássicos. Mas é necessário completar essa perspectiva com aquela de Charles Trinkaus de que esse esforço teve também um impacto muito importante noutras áreas de estudo e pensamento, nomeadamente na teologia – no que ele chama de *teologia rhetorica* –, de uma teologia «prática» que se interessa pelas questões morais e religiosas que têm que ver com o valor das ações humanas e a liberdade. Isso revelar-se-á plenamente no século XVI, no confronto entre humanistas e escolásticos, com consequências na reestruturação (e fragmentação) da teologia.

1.2.1 Regresso às fontes, filologia e história

O humanismo renascentista é, portanto, um movimento literário que cultiva os clássicos greco-romanos como «materialização» da humanidade civilizada, com aspirações e objetivos educacionais, intelectuais e culturais. Do ponto de vista intelectual, fá-lo em clara reação contra a especulação escolástica, e num evidente retorno à *lectio*: já não a uma leitura «imitativa», como ocorria nas primeiras escolas medievais, mas a uma leitura «crítica», em que também é importante ter em conta o contexto vital do autor (pessoal, político, intelectual, cultural) para compreender a sua intenção; isto constitui, simultaneamente, uma passagem das «autoridades» para as «fontes»⁵³.

Desde o início, com Petrarca, este retorno à antiguidade clássica engloba também os Padres da Igreja, na medida em que souberam reconciliar as perspectivas clássicas e cristãs sobre a vida humana e a moral, e também a Sagrada Escritura, que era lida fundamentalmente como obra literária⁵⁴. Em relação aos Padres da Igreja, há um em particular que emerge como figura exemplar do humanismo renascentista: Jerónimo. Nele estão combinados a eloquência e o saber literário com uma vida virtuosa. Ele, como ninguém, soube harmonizar estudos clássicos (retórica) e ciência cristã; e também foi ele quem levou a cabo a tradução da Bíblia para o latim, com uma apurada sensibilidade pela *hebraica veritas* (filologia).

⁵³ Cf. Charles L. STINGER, «Italian Renaissance Learning and the Church Fathers», in Irena D. BACKUS (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, vol. 2, Leiden, Brill, 1997, pp. 473-510 (aqui, pp. 473-475).

⁵⁴ Cf. Alastair HAMILTON, «Humanists and the Bible», in Jill KRAYE (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, 6.^a ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 100s.

Na primeira metade do século xv, Florença foi o ambiente onde se desenvolveram os estudos patrísticos. Para isso muito contribuiu o espírito bibliófilo de muitos dos primeiros humanistas (Petrarca, Salutati, Bracciolini, Cosimo de' Medici, Niccoli, Traversari e Parentucelli), mas também a reintrodução dos estudos da língua grega no Ocidente cristão. Foi Salutati quem convidou o embaixador constantinopolitano Manuel Chrysoloras para ensinar grego em Florença, e deve-se a Leonardo Bruni, um dos seus alunos, a primeira tradução de um Padre da Igreja grego: precisamente o *De utilitate studii in libros gentilium* (1403), de S. Basílio, que serve perfeitamente o objetivo de defesa dos estudos humanísticos. Porém, esta tradução abriu caminho ao labor filológico de Ambrogio Traversari que, entre 1415 e 1439, traduziu muitos autores e Padres gregos, além de levar a cabo inúmeras correções textuais em manuscritos de Padres latinos⁵⁵. Posteriormente, esse trabalho de tradução continuaria com o humanista grego, refugiado no Ocidente, Jorge de Trebizonda, sobretudo em Roma, no círculo humanista criado pelo papa Nicolau V (1447-1455)⁵⁶.

Ainda durante o pontificado de Nicolau V (Parentucelli), um grande bibliófilo (fundador da Biblioteca do Vaticano) e humanista, conhecem um grande desenvolvimento os estudos de filologia bíblica⁵⁷. Embora também Traversari tenha começado a estudar hebraico, seria no entanto um dos seus discípulos, Giannozzo Manetti, quem iria desenvolver esse labor, já como secretário de Nicolau V. Depois de ter aprendido hebraico, em 1442, ele começou a ler o Antigo Testamento naquela língua, ao mesmo tempo que procurava recolher manuscritos hebraicos (que vieram a constituir o núcleo da coleção da Biblioteca Vaticana). Entre 1455 e 1458, leva a cabo a tradução completa do Novo Testamento e inicia a do Antigo, traduzindo o livro dos Salmos. É muito provável que estes trabalhos tenham sido feitos a pedido do Papa, e que seja um trabalho de colaboração entre Manetti e Lorenzo Valla, um discípulo de Bruni e amigo de Traversari, também secretário na corte papal⁵⁸. Este grande labor filológico, que aparentemente não teve qualquer seguimento, daria os seus frutos meio século mais tarde, quando Erasmo descobriu e editou as *Annota-*

⁵⁵ Cf. Charles L. STINGER, *Op. cit.*, pp. 481-488; ou ainda ID., *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, State University of New York Press, 1977.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 491-501.

⁵⁷ Para um contexto mais alargado remetemos para o próximo capítulo. Para o que se diz aqui, cf. Alastair HAMILTON, *Op. cit.*, pp. 102-105.

⁵⁸ Embora Alastair Hamilton defenda o contrário, que os dois trabalharam paralelamente, estudos recentes parecem indicar que se trata de um trabalho em equipa. Cf. Annet den HAAN, «Giannozzo Manetti's *New Testament*: New evidence on sources, translation process and the use of Valla's *Annotationes*», in *Renaissance Studies*, 25/5 (november 2014), pp. 731-747.

tiones de L. Valla, inspirando-lhe a tradução do Novo Testamento, que ele viria a publicar em 1516.

Um excelente trabalho de filologia bíblica era também realizado em Espanha, na Universidade de Alcalá, onde tinha sido criado um Colégio de Línguas, e que culminou com a edição da Bíblia poliglota complutense (1514-1517, com aprovação em 1522). Porém, o trabalho mais inovador seria realizado em Roma, incentivado pelos papas Leão X e Clemente VII. O primeiro criava o instituto de línguas orientais, que confiou ao hebraísta dominicano Sanctes Pagnino, ao mesmo tempo que o encorajava na tradução completa da Bíblia, a primeira que era realizada depois da *Vulgata* de Jerónimo, e que seria editada em 1528. O segundo, apoiando o trabalho bíblico do cardeal Caetano, o primeiro a questionar o uso excessivo do sentido alegórico (ou espiritual) na interpretação da Bíblia. Infelizmente, o esforço destes dois dominicanos seria posto em causa pelo Concílio de Trento, que constitui, sem dúvida, o termo do movimento humanístico-renascentista.

Neste esforço de retorno às fontes, importa ainda assinalar o despertar do espírito histórico no período renascentista⁵⁹. O Renascimento é claramente uma época de bibliófilos, de colecionadores de manuscritos. Como testemunhámos em Traversari, Valla e Manetti, tem início o uso da filologia crítica (pense-se no esforço de Valla para mostrar a falsidade do documento *Doação de Constantino*), ao mesmo tempo que, com Bruni, se começam a elaborar as chamadas «histórias estatais» (no caso, a da cidade-Estado de Florença).

Este esforço é, sem dúvida, o berço da moderna historiografia. Os historiadores renascentistas estão conscientes da «complexidade» da elaboração histórica: é necessário escolher o tema, procurar as fontes mais apropriadas e desenvolver uma boa metodologia⁶⁰. Antes dos séculos XV-XVI, a história pertencia ao domínio das artes, e tinha mais que ver com problemas de estilo, narrativa e temas do interesse do historiador; agora, começava a configurar-se como «ciência», em que a busca criteriosa de fontes (e por isso o gosto pelos arquivos e bibliotecas que então se instaura) e o estabelecimento de uma boa metodologia (com a emergência do conceito de «verdade histórica») são cruciais. Ao nível do tema, a política, o Estado e o bem comum ganham ascendente sobre a história de pessoas, de famílias ou da mera cronologia⁶¹.

⁵⁹ Paula FINDLEN, «Historical Thought in the Renaissance», in Lloyd KRAMER-Sarah MAZA (eds.), *A Companion to Western Historical Thought*, Oxford/Malden, Blackwell Publishers, 2002, pp. 99-120.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 111. A famosa definição de história atribuída a Bruni é bem reveladora desse esforço: a história é «uma longa narrativa contínua, com uma explicação causal de cada evento e com apropriados julgamentos em relação a certas consequências» (*apud* P. FINDLEN, *Op. cit.*).

⁶¹ Cf. *Ibid.*, pp. 113s.

1.2.2 Filosofia, teologia e ética

Paul Oskar Kristeller definiu o humanismo renascentista como um movimento cultural e educativo relacionado com a eloquência oral e escrita⁶². Haveria que entender os humanistas como continuadores dos «ditadores» medievais, que ensinavam e praticavam a arte de redigir documentos, cartas e discursos públicos. Estes humanistas queriam falar e escrever bem, pelo que recuperaram os autores clássicos, greco-romanos e cristãos. Foi com esse intuito que restabeleceram as línguas cultas, desenvolveram técnicas de crítica textual e histórica, traduziram e editaram livros antigos. E, rapidamente, este movimento passou de ser cultural para ser também educativo: significou que, paulatinamente, também os estudantes passaram a receber uma preparação humanística fundamental na escola, como base para os demais estudos académicos. Este «novo saber» foi uma componente importante quer para a *ratio studiorum* dos Jesuítas como para o currículo da escola pública inglesa.

Os humanistas, com raras exceções, não estavam muito interessados em especulações de carácter filosófico. A única filosofia que lhes interessava era a de carácter prático e moral, e que incluía, evidentemente, a filosofia política. Esta filosofia prática era claramente antropocêntrica⁶³ e otimista. Deste modo, os renascentistas transformaram o tema da «miséria humana», tão alimentado nos últimos séculos da Idade Média (particularmente no contexto da «grande peste» que dizimou um terço da população europeia), no da «dignidade do homem», valorizando o seu papel no contexto da criação (como na célebre *Oratio* de Pico della Mirandola, em que o homem é colocado no centro da mesma, sendo a «medida» de tudo o criado).

Uma componente essencial do humanismo foi a de articular o melhor possível a relação entre liberdade humana e dependência da graça de Deus, entre história conduzida pelos seres humanos e a providência divina, entre o conhecimento adquirido pelo esforço e experiência humana e o saber revelado por Deus. Na procura de um equilíbrio entre estas questões, os humanistas estiveram expostos a ideias opostas e antitéticas, representadas por du-

⁶² Somos extremamente devedores da síntese de A. MURPHY, «II. Humanismo cristiano», in René LATOURELLE-Rino FISICHELLA (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Paulinas, pp. 588-600.

⁶³ A *humanitas* (enquanto carácter «civilizador» e «cultural»), procurada e acarinhada pelos humanistas, chegou a significar aquela simpatia entre os homens, que é fruto do reconhecimento da similitude e universalidade da experiência humana, tal como fora expressa por Terêncio: «Sou homem, e nada do que é humano me é estranho» (*Heautontimorumenos*, v. 77).

as tradições retóricas antigas: a tradição estoica e a tradição agostiniana⁶⁴. O estoicismo é uma «teologia natural» (Deus é o imanente, uma energia que tudo invade, na origem do mundo natural), em que o homem (um ser especificamente racional, que participa da alma do mundo através da sua razão, entendida como centelha divina nele) deve seguir a razão para praticar a virtude, conhecendo o bem na medida em que o pratica. Por seu turno, o agostinianismo considera o homem como uma criatura de Deus (tal como é revelado nas Escrituras), e o homem apenas conhece a vontade divina através da revelação bíblica (para Agostinho, o centro da vida humana encontrava-se no coração, e não na mente, e apenas este podia ser tocado pela graça divina). Em síntese: diante da autossuficiência estoica, o agostinianismo suspirava pela graça divina.

Os humanistas – em geral – não eram teólogos. Porém, os *studia humanitatis* afetaram a ciência divina de muitas maneiras. Em primeiro lugar, e como já foi referido, através da renovação dos estudos bíblicos e patrísticos. Mas a sua contribuição ao pensamento teológico vai mais longe, e oculta-se por detrás do grande *corpus* de escritos humanísticos. Opondo-se ao método especulativo escolástico, eles desenvolvem uma espécie de *theologia rhetorica*: utilizam o tratado, o diálogo, o sermão laico ou o ensaio – e outros géneros – para comunicar de maneira persuasiva os seus temas religiosos preferidos. Os humanistas estavam conscientes de que a renovação dos estudos bíblicos permaneceria um exercício estéril, se não se traduzissem num efetivo ministério da Palavra, que levasse as pessoas a uma vida cristã mais profunda e coerente. E esse ministério da Palavra ia para além do púlpito, incorporando formas de catequese, de conselho e até de diálogo entre confessor e penitente. A teologia introduzia-se no quotidiano.

A nível espiritual, o movimento mais importante dos séculos XV e XVI foi, claramente, o da *devotio moderna*, iniciado pelo diácono holandês Geert Grote e por Florens Radewyns, fundadores dos Irmãos da Vida Comum. Esta caracteriza-se por uma aversão à especulação mística, como acontecia na corrente renana, e pela valorização da interioridade. Estes «modernos» optam por uma abordagem mais voluntarista (e agostiniana) e afetiva, preanunciando o humanismo devoto de Quinhentos. Por outro lado, são também práticos e moralistas: preocupa-os a vida, as realidades concretas da santidade, e não as teorias místicas.

⁶⁴ Cf. William J. BOUWSMA, «Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought», in Heiko A. OBERMAN-Thomas A. BRADY Jr. (eds.), *Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of Its European Transformations*, Leiden, Brill, 1987, pp. 3-60.

1.3 O advento da teologia positiva

O movimento humanista é essencialmente laico, urbano e não académico. Começa por desenvolver-se nas grandes cidades-Estado italianas, alargando-se posteriormente ao resto da Europa. Como é que este influenciou as escolas e universidades? Como reagiram os académicos?

Como veremos no próximo capítulo, uma das portas de entrada na Universidade foi através da criação dos colégios de línguas eruditas nalgumas cidades europeias. Se em Alcalá, uma universidade nova, aberta ao espírito humanista, não houve grandes tensões, o mesmo não se pode dizer em relação à criação dos colégios de línguas em Lovaina e Paris, que provocou reações fortes entre os docentes da academia.

A nível teológico, a «revolução» foi muito mais lenta, ao longo de todo o século XVI, e conduziu à fragmentação da teologia e à revisão dos seus métodos de trabalho.

1.3.1 A «segunda escolástica»

Ao mesmo tempo que os humanistas «desafiam» a teologia escolástica, os teólogos em geral continuam e desenvolvem essa mesma teologia, muito particularmente, nos séculos XVI e XVII, os chamados «comentadores», que se ligam à doutrina de um mestre e a fixam desse modo numa «tradição de escola»⁶⁵. Este desenvolvimento começou por ocorrer no seio das antigas ordens religiosas, antes de alcançar as universidades.

Os Dominicanos conheceram um grande impulso renovador no último terço do século XV, que começou, em 1471, na Holanda e se difundiu por vários países. Uma figura decisiva desta renovação seria Tommaso de Vio (futuro cardeal Caetano), Prior-Geral da ordem entre 1508 e 1518, o qual promoveu um tomismo inteligente, depois da grande reabilitação do *Doutor Angélico* levada a cabo por João Capreolo no século anterior⁶⁶. Juntamente com Domingo Bañez e João de São Tomás, Capreolo e Caetano fazem parte desse grupo de comentadores que balizam o desenvolvimento do tomismo nos séculos XVI e

⁶⁵ Cf. Y. CONGAR, *Op. cit.*, c. 417.

⁶⁶ João Capreolo, ou Jean Cabrol (1380-1444), foi um dos mais importantes e influentes tomistas. Formado em Paris e professor em Toulouse, é o autor da obra *Defensiones theologiae Divi Thomae Aquinatis*, em quatro volumes, um vasto comentário às *Sentenças* de Pedro Lombardo, mas em defesa da filosofia e teologia de S. Tomás, visada pelas críticas dos teólogos escotistas e nominalistas. Cf. Thomas JESCHKE, «John Capreolus», in Henrik LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Dordrecht-Heidelberg-Londres-N. Iorque, Springer, 2010, pp. 606-608.

xvii. Este impor-se-ia definitivamente no Convento de Saint-Jacques em Paris, reformado pelos dominicanos holandeses. Foi aí que, por primeira vez, Pierre Crockaert, mestre de Francisco de Vitória, substituiu as *Sentenças* de Pedro Lombardo pela *Suma Teológica* de Tomás de Aquino. Uma vez professor em Salamanca, Vitória continuará a prática de seu mestre. A partir de Paris e Salamanca, o tomismo transbordará os limites da ordem dominicana e determinará a teologia católica da Contrarreforma⁶⁷.

A Ordem Francisca também conheceu um grande impulso renovador em Espanha, por ação do cardeal Jiménez de Cisneros. A nível interno da ordem, criou um colégio de estudos, em 1500, no Mosteiro de Santa Clara de Sevilha e, pouco depois, fez elevar a universidade o Convento de S. Francisco da mesma cidade. Antes, porém, havia criado a Universidade de Alcalá de Henares. Em todas estas escolas, ele promoveu um ensino diversificado, fazendo com que houvesse cadeiras de tomismo, de escotismo e de occamismo⁶⁸. No Concílio de Trento viriam a participar cerca de uma centena de teólogos franciscanos, que influenciaram a definição de várias doutrinas com um cunho marcadamente escotista.

Em relação a outras ordens religiosas, podemos acrescentar duas pequenas notas relativas à espiritualidade e aos estudos bíblicos. Por toda a Europa, e particularmente na Península Ibérica, Beneditinos e Jerónimos, mas também a Ordem Cisterciense, estiveram muito envolvidos no desenvolvimento de uma literatura especificamente espiritual, e particularmente na difusão da *devotio moderna*⁶⁹. Por outro lado, vários mosteiros beneditinos e agostinhos, particularmente na Europa Central, foram propícios à expansão dos ideais humanistas (e erasmianos). Entre os agostinhos, sobressaíram alguns frades alemães (Gottschalk Hallen e Gaspar Ammann) e o cardeal Girolamo Seripando, Padre conciliar em Trento⁷⁰. Entre esses ideais humanistas estava o interesse pela filologia bíblica, cultivado nalguns mosteiros, e particularmente entre os agostinhos de Salamanca, cuja principal figura foi Luis de León⁷¹.

⁶⁷ Segundo Marion L. Kuntz, entre 1533 e 1535, Inácio de Loiola frequentou aulas de Teologia no colégio dominicano de Saint-Jacques (cf. *Guillaume Postel: Prophet of the Restitution of All Things. His Life and Thought*, Haia, Springer, 1981, p. 13). Em Salamanca formaram-se professores, alguns deles que se tornaram jesuítas, que lecionaram em várias universidades europeias. Cf. Evangelista VILANOVA, *Historia de la teologia cristiana: II. Prerreforma, Reformas, Contrarreforma*, Barcelona, Herder, 1989, p. 605.

⁶⁸ Nas escolas franciscanas, predominavam os estudos escotistas e occamistas, a que se juntava ainda o estudo de S. Boaventura; em Alcalá de Henares, havia mais diversidade, promovendo-se cadeiras de tomismo, escotismo e nominalismo, mas também até de lulismo, isto é, Raimundo Lúlio (cf. E. VILANOVA, *Op. cit.*, pp. 169 e 603).

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 165-167. Particularmente ativo esteve o mosteiro de Monserrat, e o seu abade García Cisneros, que teve muito impacto em Inácio de Loiola, sobretudo através da sua obra *Ejercitatorio de la vida espiritual* (1500).

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 250 e 539.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, pp. 625-629.

1.3.2 Uma nova metodologia teológica

Como bem observa Yves Congar, «o movimento humanista, por um lado, e as necessidades da controvérsia protestante, por outro, suscitarão no catolicismo um conjunto de questões e um esforço que resultam na criação de uma teologia fundamental em que as fontes, as condições e a certeza e método do pensamento religioso seriam estudados criticamente»⁷². Isto acontece na Universidade de Salamanca, por ação de Francisco de Vitória e com materialização na obra póstuma de Melchor Cano, *De locis theologicis* (1563), com repercussões nas principais universidades europeias, graças a teólogos formados em Salamanca: Martín de Ledesma (Coimbra)⁷³, Diego Álvarez, Tomás de Lemos e Francisco de Toledo (Roma), Gregório de Valencia (Ingolstadt), Rodrigo de Arriaga (Praga), Juan Maldonado (Paris).

Estes teólogos, com uma formação escolástica de índole tomista, percebem que é necessário ter em conta as «conquistas» do humanismo: a edição e apreciação de textos (as fontes), bem como o seu alcance histórico. A razão que deduz as conclusões é boa, é necessária, porém ela não pode saber mais do que aquilo que é enunciado nos princípios; pelo que a teologia racional apenas é válida pelo dado positivo, pela *auctoritas*, que fornece os princípios. Por isso mesmo, o teólogo sábio é aquele que aprecia criticamente os dados dos quais parte para a reflexão especulativa, e não a especulação em si mesma.

O esforço que é preciso fazer consiste então «no estudo sistemático e crítico das diferentes fontes em que o teólogo deve tomar a sua matéria de trabalho, e que [Melchor Cano] chama "lugares"»⁷⁴. Cano identifica, concretamente, dez «lugares teológicos»: Escritura, tradição apostólica oral, autoridade da Igreja católica, decisões conciliares, autoridade dos Sumos Pontífices, testemunho dos santos Padres, ditames dos teólogos (doutores) e canonistas, a razão dedutiva, opinião dos filósofos e o testemunho dos historiadores. No seu livro, ele dedica-se quase exclusivamente a determinar o valor próprio de cada um destes lugares, bem como os critérios e as condições de apreciação e utilização dos mesmos.

⁷² Y. CONGAR, *Op. cit.*, c. 421.

⁷³ É Martín de Ledesma quem introduz a cátedra de S. Tomás em Coimbra, substituindo o comentário das *Sentenças* de Pedro Lombardo pelo da *Suma Teológica* do Aquinate. Cf. Manuel A. RODRIGUES, «Sagrada Escritura e espiritualidade nas universidades de Coimbra e Salamanca no século XVI», in *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 0 (2003), p. 107s.

⁷⁴ Y. CONGAR, *Op. cit.*, c. 422. A expressão *locus ab auctoritate* já era conhecida na Idade Média, através de Boécio, que considerava a referência às autoridades como um argumento fraco. Cano foi certamente mais influenciado por Cícero (através do humanista Agrícola), no qual o argumento da autoridade, na arte da persuasão, adquire um valor bem mais importante; cf. E. VILANOVA, *Op. cit.*, p. 612.

Face a esta teologia «positiva», podemos perguntar-nos se a teologia especulativa continua a ser realmente a mesma coisa na «escola de Salamanca» do que era para S. Tomás. No entender de Yves Congar, a *quaestio theologica* do *De locis* de Melchor Cano (cf. Livro XII, cap. v) deixou de ser um instrumento de ciência teológica, para se tornar num «procedimento pedagógico e de discussão»⁷⁵. Efetivamente, a orientação geral do *De locis* está determinada por uma mentalidade apologética e de controvérsia (contra o escolástico decadente ou o adversário protestante), tomando mesmo um carácter marcial (*theologus, Christi miles*, «teólogo, soldado de Cristo») ⁷⁶. Deste modo, ele dá muito mais valor aos primeiros sete lugares, do âmbito propriamente teológico – e praticamente reduzíveis aos dois principais, Escritura e Tradição –, em detrimento dos três últimos (a razão, a filosofia e a história).

1.3.3 A fragmentação teológica

O esforço por responder aos novos desafios ameaçou a manutenção da unidade da teologia. A renovação levada a cabo pelas ordens religiosas promoveu a diversificação das «escolas teológicas», organizando-se cátedras de tomismo, escotismo, occamismo (ou mesmo lulismo).

Depois de Trento, muitos dos tratados que se publicam começam a usar epítetos que denunciam uma progressiva especialização de objetos ou métodos. Por exemplo, em 1679, Tobia Lohner publica o livro *Institutiones quintuplicis theologiae*, em que são contempladas cinco «disciplinas»: positiva, ascética, polémica, especulativa e moral. Efetivamente, a teologia dos séculos XVI e XVII conheceu três grandes divisões: a) teologia escolástica e teologia mística; b) teologia dogmática e teologia moral; c) teologia especulativa e teologia positiva⁷⁷.

a) Teologia escolástica *versus* teologia mística

Até ao século XV, a mística era parte integrante da teologia. Porém, a partir desse momento, cria-se como que uma nova especialidade – a teologia *mística* ou *afetiva* – que

⁷⁵ Y. CONGAR, *Op. cit.*, c. 422.

⁷⁶ E. VILANOVA, *Op. cit.*, p. 613.

⁷⁷ Cf. Y. CONGAR, *Op. cit.*, cc. 423-431. Mais recentemente, René MARLÉ, «Teología practica y espiritual», in B. LAURET-F. REFOULÉ (eds.), *Iniciación a la práctica de la Teología. I. Introducción*, 2.^a ed., Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, pp. 293-304.

se opõe progressivamente à teologia especulativa escolástica, e se chega a separar dela, tendo os seus doutores, as suas obras, as suas fontes e o seu estilo⁷⁸. Para isso contribuíram quer a *devotio moderna* quer a teologia mística de João Gerson⁷⁹.

A *devotio moderna* nasceu como reação à espiritualidade altamente especulativa desenvolvida pelos místicos dominicanos do século XIV (Mestre Eckart, Johann Tauler e Henrique Suso). Ela caracterizou os Irmãos e as Irmãs da Vida Comum: um movimento de leigos cristãos que tinham a intenção de viver no mundo, renunciando a ele; e se caracterizavam pelo seu extremo zelo puritano e rigidez com que regulavam as suas práticas. A sua espiritualidade fica bem expressa na obra de Tomás de Kempis, particularmente no influente *De imitatione Christi* (c. 1427), ou ainda na de João Mombaer, *Rosetum exercitiorum spiritualium et sacrarum meditationum* (1494).

João Gerson, por seu turno, foi um teólogo extremamente influente no seu tempo, que soube criticar a especulação da teologia escolástica, embora sem renunciar a ela. Ele considerava que a verdade proposta pelo Evangelho – à fé – podia ser captada por duas faculdades: a intelectual e a afetiva. Foi um prolífero autor espiritual, de que se destacam os livros: *La montagne de contemplation* (1401), *De vita spirituali anima* (1402), *De mystica theologia speculativa* (1402-1403), *Theologia mystica pratica* (1407) e *De consolatione theologiae* (1418).

Várias destas obras vieram a influenciar Inácio de Loiola via García de Cisneros, abade de Monserrat e autor da obra *Exercitatorio de la vida espiritual* (1500). García de Cisneros foi o iniciador da *devotio moderna* na Península Ibérica, tendo sido inspirado diretamente por João Mombaer, mas também com grande influência de Tomás de Kempis e, sobretudo, de João Gerson. Para além do impacto que teve em Inácio de Loiola, é preciso dizer também que contribuiu enormemente para que os beneditinos e os jerónimos peninsulares se comprometessem na divulgação da *devotio moderna* durante a primeira metade do século XVI⁸⁰.

Chegados ao século XVII, são frequentes as obras de teologia mística, espiritual ou ascética.

⁷⁸ Cf. Y. CONGAR, *Op. cit.*, c. 425.

⁷⁹ Cf. E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, I, pp. 978-1982 e 997-1004.

⁸⁰ Cf. *Ibid.*, II, pp. 165-167.

b) Teologia dogmática *versus* teologia moral

A rutura entre a dogmática e a moral é sobretudo referida ao período pós-tridentino⁸¹. Na verdade, embora muitos teólogos medievais (Congar menciona Pierre Cantor, Guillaume de Auxerre e Jean de la Rochelle, entre outros) fizessem uma distinção pragmática entre uma teologia «superior» referida aos artigos de fé e uma teologia «inferior» que tratava dos costumes e comportamentos, no fundo tratava-se de uma mesma disciplina teológica, comportando um aspeto mais especulativo e outro mais prático. No final do século XVI, porém, torna-se evidente uma separação de domínios e uma subtração da moral à influência direta do dogma.

Essa separação é obra de teólogos jesuítas – e de jesuítas espanhóis –, e parece ser o término de um processo de valorização da filosofia moral (estoicismo, Aristóteles), iniciado pelo humanismo renascentista, como vimos atrás, mas concretizado já no século XVI com dois desenvolvimentos muito claros: primeiro, com a introdução do comentário à *Summa Teológica* na Universidade, em que se valoriza de modo muito particular a Parte Segunda, que constitui o *corpus* moralista de S. Tomás⁸²; depois, havia que responder ao reto protestante, que exigia uma teologia essencialmente prática⁸³. As prescrições do Concílio de Trento relativas à confissão pormenorizada dos pecados terá também tido uma contribuição importante, na medida em que era necessário desenvolver obras casuísticas que fossem mais além dos antigos manuais dos confessores (constituídos de simples listas de pecados).

Os novos manuais de teologia moral⁸⁴, retomando a linha dos antigos manuais de confessores, incorporavam neles as matérias dos tratados teológicos, dando lugar a manuais teórico-práticos completos. Eram compostos de: *a*) tratado do fim último e da moralidade dos atos humanos; *b*) tratado dos sacramentos; *c*) tratado da lei natural e positiva (o Decálogo e as leis da Igreja); *d*) tratado das sanções do direito eclesiástico; *e*) tratado das sanções ou fins últimos.

⁸¹ Cf. Y. CONGAR, *Op. cit.*, c. 424.

⁸² E. VILANOVA, *Op. cit.*, p. 637.

⁸³ Como reconhece Congar, a obra do calvinista Lambert Daneau, *Ethicae christianae libri tres* (1577), é sem dúvida um dos primeiros tratados de teologia moral; cf. CONGAR, *Op. cit.*, c. 425. Acerca desta obra, ver o artigo de Luca BASCHERA, «Ethics in Reformed Orthodoxy», in Herman J. SELDERHUIS (ed.), *A Companion to Reformed Orthodoxy*, Leiden/Boston, Brill, 2013, pp. 519-552.

⁸⁴ Aqui deixamos uma pequena lista dos manuais mais influentes, entre os pioneiros: H. Henriquez, SJ, *Theologiae moralis summa* (1591); L. Mendoza, OC, *Summa totius theologiae moralis* (1598); J. Azor, SJ, *Institutiones morales* (1600); Th. Sanchez, SJ, *Opus morale in praecepta Decalogi* (1613).

Estes novos conjuntos sistemáticos pareciam bastar-se a si mesmos, sem necessidade de recorrer a outros manuais. Deste modo, a Moral constitui-se em disciplina académica, que se ensina e sobre a qual se escreve. A separação relativamente ao dogma (o tratado dos fins é separado do tratado sobre Deus, do mesmo modo que o tratado dos sacramentos é separado do tratado sobre Cristo) expõe a teologia moral a uma influência cada vez maior da filosofia.

c) Teologia escolástica *versus* teologia positiva

Uma outra divisão corrente no final do século XVI é a concernente à teologia escolástica *versus* teologia positiva. Na sua *Introductio in sacram theologiam* (1589), Luis Carbonia afirma que a teologia cristã costuma ser dividida em «teologia escolástica» e «teologia positiva», ocupando-se a primeira de tudo o que diz respeito ao dogma e, a segunda, constituindo duas partes: a exposição da Sagrada Escritura segundo o sentido histórico e literal; e a inquirição do sentido verdadeiramente espiritual ou místico⁸⁵. E o mesmo se encontra dito no jesuíta Gregório de Valência, no início dos seus *Comentários teológicos* (1591)⁸⁶.

Esta divisão, aparentemente já corrente, não o devia ser há tanto tempo quanto isso. Efetivamente, o *Lexicon theologicum* (1576), de Johannes Altenstaig, não a menciona, nem tampouco o *De locis theologicis* (1563), de Melchor Cano. Mas esta divisão encontra-se entre as regras de ortodoxia que Inácio de Loyola acrescentou no final dos *Exercícios Espirituais*:

Louvar a doutrina positiva e escolástica, porque assim como é mais próprio dos doutores positivos, tais como S. Jerónimo, S. Agostinho e S. Gregório, etc., mover os afetos, para em tudo amar e servir a Deus, nosso Senhor, assim é mais próprio dos escolásticos, tais como S. Tomás, S. Boaventura e o Mestre das Sentenças, etc., definir ou explicar para os nossos tempos as coisas necessárias à salvação eterna, e refutar e explicar mais todos os erros e todos os sofismas. Porque os doutores escolásticos, como são mais modernos, não só se aproveitam da exata inteligência da Sagrada Escritura e dos Santos Doutores positivos, mas ainda, iluminados e esclarecidos pela graça divina, ajudam-se também dos concílios, cânones e constituições da nossa Santa Mãe Igreja (Regra XI)⁸⁷.

⁸⁵ Luis CARBONIA, *Introductio in sacram theologiam sex comprehensa libris*, Veneza, 1589, Liv. I, cap. VIII (particularmente, p. 31).

⁸⁶ E o padre Congar menciona também esta mesma distinção num documento, de 1583, do Mestre-Geral dos Dominicanos, o padre Sixto Fabri (*apud* Ed. Hugon, «De la division de la théologie en spéculative, positive, historique», in *Revue thomiste*, 1910, p. 653).

⁸⁷ INÁCIO DE LOIOLA, *Exercícios Espirituais*, tradução do autógrafo espanhol, realizada por Vital Cordeiro Dias Pereira, SJ, organização e notas de F. de Sales Baptista, SJ, 3.^a ed., Braga, Apostolado da Imprensa, 1999, nn. 368-369.

Em Inácio, teologia escolástica e teologia positiva não são duas «funções» no seio da ciência teológica, mas, antes, dois géneros ou duas formas da mesma. Provavelmente, Inácio foi influenciado pelo teólogo britânico John Mair, professor na Universidade de Paris, por duas ocasiões: no início do século XVI e, depois, coincidindo com a estada do fundador dos Jesuítas em Paris. Citando Ricardo García-Villoslada, Y. Congar mostra que o termo «positivo», em John Mair, designa simultaneamente uma matéria teológica e um método: enquanto matéria, refere uma exposição ou tratado breve, despido de todo o floreado inútil, e até de toda a especulação filosófica (reservada ao ponto de vista escolástico); do ponto de vista metodológico, ele proporciona dados firmes e seguros sobre uma verdade da fé (um artigo da fé), a qual não pode ser deduzida pela razão (especulativa)⁸⁸. O primeiro sentido, relativo a matéria teológica, é o que está presente no texto de Inácio. O segundo, de carácter metodológico, será enriquecido pela reflexão de Melchor Cano sobre os «lugares teológicos» e afirmar-se-á como tal no século XVII.

Sob a influência de Cano (que havia lançado os alicerces para uma teologia fundamental), a teologia positiva afirmar-se-á como a parte ou função da teologia que se ocupa em estabelecer os princípios, ou fundamentos da reflexão teológica, sobretudo a partir da Escritura e dos Padres da Igreja. Esta parte ou função da teologia não utiliza o método demonstrativo – a argumentação dialética própria da teologia escolástica –, mas o método expositivo – entenda-se «exegético» (literário) – ou explicativo. Como observa Y. Congar, é possível ver nesta teologia positiva uma síntese «da noção epistemológica herdada de Cano e da noção literária ou humanista»⁸⁹.

Uma coisa é certa, o desenvolvimento da teologia dogmática no século XVII, com o jesuíta Denis Pétau e o oratoriano Louis Thomassin, muito deve a esta teologia positiva. Mas é preciso também acrescentar que ela muito beneficiou ainda do desenvolvimento dos estudos históricos. Em Cano, a história já era considerada um «lugar teológico», mas tem nele ainda uma importância muito, muito relativa. O panorama iria mudar com a aparição das histórias eclesiásticas. No contexto das polémicas pós-tridentinas, entre «católicos» e «heréticos», houve necessidade de provar a conformidade do dogma eclesiástico com as suas fontes primeiras. Até então bastava evocar – como o fizeram os escolásticos – a autoridade da Igreja viva (por exemplo, no relativo à instituição dos sacramentos). Ora, precisamente, esta autoridade fora agora fortemente contestada pela Reforma, sendo necessário remontar à Igreja antiga, ou mesmo, até à Escritura (a *sola scriptura*, como queriam os re-

⁸⁸ Cf. Y. CONGAR, *Op. cit.*, c. 427.

⁸⁹ *Ibid.*, c. 428.

formadores). A teologia positiva respondia a esta exigência, desenvolvendo como que dois tratados: a Escritura e a Tradição. Deste modo, ela tornou-se claramente uma «teologia das fontes»⁹⁰.

d) Teologia apologética

O século XVII é ainda um período de dissociações: o mundo natural tende a tornar-se independente da fé e a desafiá-la; na política, os dois poderes tratam-se de igual para igual e podem estabelecer entre eles uma concordata; na ciência, duas luzes exteriores se enfrentam, cada uma governando um mundo à parte.

Neste contexto, surge a apologética (um uso da razão exterior à fé, mas tratando de coisas relativas a ela) para procurar refazer a unidade perdida. Procura-se levar à fé através da luz natural, estabelecendo simultaneamente que o ensino da Igreja católica representa a revelação de Deus. Isto vem na sequência dessa nova atividade que se estabeleceu a seguir à Reforma e à reação tridentina: a «polémica» ou a «controvérsia» sobre assuntos teológicos.

A Apologética, como disciplina teológica, apenas se separou da teologia dogmática em meados do século XVII. Mas ela é herdeira de duas questões que eram desenvolvidas nos tratados escolásticos sobre a fé: a questão da credibilidade e a da certeza objetiva da fé. A preocupação em mostrar a fundamentação do dogma católico determinou esta nova atividade relativa aos dogmas: não se trata de elaborar o conteúdo objetivo dos dogmas (que era feito pela teologia escolástica), nem sequer de provar a conformidade do dogma com as suas fontes (tarefa da teologia positiva), mas estabelecer aos olhos da razão a sua credibilidade, objeto da demonstração cristã (objetivo da apologética)⁹¹. A verdade é que a apologética afetava a teologia demonstrativa (escolástica) e esta «inchava» os tratados de apologética, não se percebendo bem os limites de uma e de outra.

1.4 O conceito teológico em Vieira

Sem querer antecipar o que vamos desenvolver na segunda e terceira partes, relativamente à Parenética e à Profética, podemos desde já destacar aqui a influência tomista em

⁹⁰ Cf. *Ibid.*, c. 430.

⁹¹ Cf. *Ibid.*

Vieira – tomismo este que é comum à generalidade dos teólogos da Companhia de Jesus do chamado «século de ouro». Esta influência tomista nota-se, de imediato, no conceito de ciência teológica:

[...] assim como a Filosofia discorre, e infere sobre os seus princípios, que são naturais, assim a Teologia filosofa sobre os seus, que são sobrenaturais, e de Fé («Parecer sobre a distinção que se deve admitir entre as três divinas pessoas», segundo argumento)⁹².

A teologia, para Vieira, é uma ciência subalterna que raciocina a partir de princípios «sobrenaturais, e de Fé» – que é a «ciência divina», evidente para os anjos e bem-aventurados, mas de fé para os humanos⁹³ –, e que lhes são conhecidos apenas por «revelação» divina (contida nas Escrituras e na tradição viva da Igreja). Uma vez estabelecidos ou definidos pela Igreja, os artigos de fé são objeto da reflexão teológica.

Porém, no caso da Parenética, já não estamos perante a *disputatio* escolástica. Na verdade, os estudos literários (*studia humanitatis*) «veicularam conceitos de vida e valores morais relacionados com a pessoa [humana], criando conteúdos éticos e instruindo uma pedagogia da imitação», sendo, por outro lado, acompanhados de «um certo otimismo» e de «uma confiança no homem e no seu intelecto, desde que operasse com Deus»⁹⁴. Este espírito caracterizava o novo *modus oratorius* – ou *theologia rhetorica* (nas palavras de Charles Trinkaus) – que substituiu o estafado *modus scholasticus*, «recebendo o pregador a autoridade e dignidade que antes se dava ao teólogo e ao monge»⁹⁵.

Tendo por base a classificação da época, de um frei Luís de Granada, por exemplo, o sermão podia ser dividido em dois géneros: o deliberativo, quando se tratasse de um sermão moral (como é o caso, geralmente, dos sermões do ciclo litúrgico), e o demonstrativo, tratando-se de um sermão panegírico (maiormente, os sermões do santorial ou temáticos, como os eucarísticos, os do rosário, etc.)⁹⁶. Isso leva-nos a pensar que a teologia que encontramos na Parenética é fundamentalmente uma teologia «prática»: por um lado sublinhando aspetos morais, que levem à «conversão» dos auditores; por outro, desenvolvendo uma apologética em defesa das opções doutrinárias de Trento.

⁹² OC, II, XV, p. 215. No início da *Suma Teológica*, diz S. Tomás: «É deste modo que a doutrina sagrada [= teologia] é ciência: ela procede de princípios conhecidos à luz de uma ciência superior, a saber, da ciência de Deus e dos bem-aventurados» (I, 1, 2, C).

⁹³ A «teologia do Céu», de que fala no «Sermão II» do Rosário; cf. OC, II, VIII, p. 105.

⁹⁴ Margarida Vieira MENDES, *A oratória barroca de Vieira*, 2.^a ed., Lisboa, Caminho, 2003, p. 34.

⁹⁵ Marc Fumaroli, *apud* Margarida V. MENDES, *Op. cit.*, p. 62.

⁹⁶ A classificação dos sermões de Vieira foi ensaiada por Arnaldo ESPÍRITO SANTO, «A retórica do elogio», in *eHumanista*, 22 (2012), pp. 190-210.

O que acontece com a teologia escolástica é que, estando ela sob o domínio da metafísica aristotélica, interessa-se apenas pela verdade objetiva, absoluta, perdendo o interesse pela sua dimensão histórica e experiencial, que lhe trará o aparecimento da teologia positiva e expositiva. Na verdade, os textos que deviam compor a *História do Futuro* e a *Clavis prophetarum* revelam já uma teologia de outro tipo, desta vez mais de carácter positivo (argumentando frequentemente com os Padres da Igreja e doutores) e expositivo (recorrendo a comentários dos textos bíblicos aduzidos). É claramente uma teologia mais atenta ao elemento (lugar teológico) histórico⁹⁷.

⁹⁷ Informado da exegese do seu tempo, Vieira privilegia o sentido literal dos textos bíblicos – «o sentido natural, próprio e literal [das Escrituras]», diz ele no «Sermão da primeira domingo do Advento» de 1652 (cf. OC, II, I, p. 172) – fazendo uma leitura da história recente de Portugal à luz dos profetas bíblicos, particularmente de Isaías, que ele conta «entre os cronistas de Portugal» (cap. XII do *Livro Antepreimeiro da História do Futuro*; OC, III, I, p. 205).

Os estudos bíblicos e Vieira

A obra do padre António Vieira está repleta de citações bíblicas, e está toda ela fundada na Sagrada Escritura⁹⁸. Os seus sermões desenvolvem-se a partir de um tema único retirado do Texto Sagrado, geralmente um versículo ou um pequeno trecho dos Evangelhos. As obras proféticas, sobretudo as de maior fôlego (*História do Futuro* e *Clavis prophetarum*), estão longe de ser tratados de teologia especulativa, buscando os seus fundamentos nas Escrituras, nos Padres da Igreja e nos grandes teólogos medievais e modernos, a que não faltam rasgos de argumentação retórica⁹⁹. Em outros escritos, particularmente em alguns textos recentemente publicados¹⁰⁰, ele dá mostras de conhecer o que de melhor se fazia na exegese do seu tempo. Aliás, é impressionante a lista dos autores citados nas suas obras. Se os consultou diretamente ou se os cita socorrendo-se de comentadores, como é geralmente aceite para o caso da *História do Futuro*¹⁰¹, pouco importa.

O certo é que Vieira estava bem informado da exegese do seu tempo, e esforçava-se por isso. Não deve ser mera expressão retórica o que diz em carta de 16 de junho de 1670 a Duarte Ribeiro de Macedo: «[...]o que entendia] quem tantos anos tem gastado com as Escrituras Sagradas e seus melhores intérpretes»¹⁰². Mas não esqueçamos que a sua abordagem aos textos sagrados está condicionada pelos decretos do Concílio de Trento que, querendo travar o uso que os expositores cristãos faziam dos rabinos, recomenda o estudo dos antigos Padres da Igreja. A isso alude Vieira em carta ao padre Francisco Lopes, de 3 de abril de 1677: «depois de largos anos de estudo da Escritura e Santos Padres, em que a

⁹⁸ O próprio Vieira o indica claramente no *Livro Antepreimeiro da História do Futuro*: «Assim que podemos dizer em uma só palavra que a primeira e principal fonte, e os primeiros e principais fundamentos de toda esta nossa história, é a Escritura Sagrada, com que vem a ser um só livro e um só autor o que nela principalmente seguiremos: o livro, a Escritura; o autor, Deus» (OC, III, I, p. 139).

⁹⁹ José van den Besselaar qualifica a *História do Futuro* de «tratado exegético[-retórico]» sobre o fim da história. Cf. J. van den BESSELAAR, «Erudição, espírito crítico e acribia na *História do Futuro* de Antônio Vieira», in *Alfa*, 20/21 (1974-1975), p. 69.

¹⁰⁰ Referimo-nos aos textos dos Apensos ao processo inquisitorial de Vieira que, muitos deles, só recentemente foram publicanos na *Obra Completa do Padre António Vieira*, dirigida por José Eduardo Franco e Pedro Calafate (Círculo de Leitores, 2013-214).

¹⁰¹ Este assunto foi abordado por vários autores, nomeadamente José van den BESSELAAR, *Op. cit.*; Ana Paula BANZA, «Erudição, memória e génio em Padre António Vieira (um contributo para a controversa questão da erudição vieiriana)», in *Diana. Revista do Departamento de Linguística e Literatura da Universidade de Évora*, 5-6 (2003-2004), pp. 45-67; Luís Filipe S. LIMA, «Introdução», in OC, II, III, pp. 9-16.

¹⁰² OC, I, III, p. 74.

minha rudeza, se não fora tamanha, não era muito que descobrisse algum ouro, tendo cavado tanta mina»¹⁰³.

Os decretos tridentinos terão, certamente, ajudado a produzir a controvérsia entre antigos e modernos que marcou os séculos XVII e XVIII. Vieira viveu profundamente essa controvérsia, como percebemos dos capítulos 10 a 12 do *Livro Antepreimeiro da História do Futuro*¹⁰⁴. Mas pensamos que é com alguma ironia que ele usa a antiga expressão atribuída a Bernardo de Chartres: «Somos anões [Vieira diz "pigmeus"] aos ombros de gigantes.» Porque «se os antigos excedem em autoridade e dignidade aos modernos, os modernos vencem em notícias e diligência aos antigos»¹⁰⁵. Aliás, na interpretação do decreto do Concílio de Trento, Vieira não deixa de notar que os antigos Padres não concordavam em tudo, tinham também as suas divergências (ou mesmo controvérsias), pelo que defendia «a liberdade ou licença [...] na interpretação das Escrituras»¹⁰⁶.

Se António Vieira está bem informado da exegese do seu tempo, como pensamos que é o caso, então importa conhecer um pouco o desenvolvimento dos estudos bíblicos durante os séculos XV a XVII, considerando mesmo alguns aspetos da exegese medieval que estiveram em uso até ao século XVII, ou seja, até ao aparecimento da exegese histórico-crítica. É o que faremos nas páginas que se seguem.

2.1 A exegese medieval e renascentista

O século de Vieira é o século do nascimento da moderna exegese histórico-crítica, cujo primeiro marco é a publicação do livro *Histoire critique du Vieux Testament* (1678), do oratoriano francês Richard Simon (1638-1712). Nele culmina um processo de estudo crítico do texto bíblico, que começou por ser primeiramente de carácter filológico, mas que, levantada a questão da autoria dos textos bíblicos, se transformou paulatinamente em crítica literária.

Até ao Renascimento, eram raros os exegetas bíblicos – judeus ou cristãos – a questionar a autoria mosaica do Pentateuco, com a exceção talvez do trecho de Deuterónimo 34,5-12, pois dificilmente se poderia crer que Moisés tivesse narrado a sua própria mor-

¹⁰³ OC, I, IV, p. 69 (o itálico é nosso).

¹⁰⁴ Cf. Leonel Ribeiro dos SANTOS, «Da verdade e do tempo: António Vieira e a "Controvérsia dos Antigos e dos Modernos"», in José E. FRANCO (coord.), *Entre a selva e a corte: Novos olhares sobre Vieira*, Lisboa/Florianópolis, Esfera do Caos, 2009, pp. 79-89.

¹⁰⁵ OC, III, I, p. 257.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 222.

te¹⁰⁷. Com o Renascimento e o crescente interesse pela filologia bíblica, desenvolvida anteriormente pelos rabinos espanhóis e franceses, a questão do autor ganhou atualidade e importância, alargando-se a problemática à totalidade dos livros bíblicos. O crescente interesse pela história, também manifesto na procura de manuscritos antigos e da valorização das «fontes», bem como a questão da «autoridade» destas últimas, trouxeram para primeiro plano uma nova hermenêutica dos textos sagrados fundada no sentido literal dos mesmos.

2.1.1 A exegese judaica

O estudo da Tora é um mandamento bíblico (cf. Deuterónimo 6,7), e já desde os tempos bíblicos se começou a interpretar o próprio texto sagrado. «Há um princípio no Judaísmo – diz o estudioso judeu Leo Baeck – de que a verdade há de ser descoberta na e através da Bíblia»¹⁰⁸.

Nos primeiros séculos da era cristã, os rabinos procuraram diligentemente a verdade não só na Bíblia, mas também nas tradições orais (recolhidas na *Michná* e na *Tossefta*), desenvolvendo uma exegese de tipo alegórico ou místico (*derash*), que ia bem além do sentido literal (*peshat*), ou o sentido primeiro do texto bíblico. Porém, no século VIII d.C., o movimento caraita rejeita a «Tora oral» e, consequentemente, a interpretação rabínica da mesma, contida no *Talmude* (compilação da lei oral, a *Michná*, e o respetivo comentário, a *Guemará*). Iniciam deste modo um retorno à «Tora escrita», isto é, ao texto bíblico propriamente dito. O judaísmo rabínico, ameaçado por este movimento, reage através do rabino Saadya Gaon (880-942), pioneiro dos estudos de gramática e lexicografia hebraica, que fez da filologia o pré-requisito indispensável para o estudo do sentido literal da Bíblia, posteri-

¹⁰⁷ Em geral aceitava-se a *baraita* (uma tradição oral anterior à *Michná*) do Talmude da Babilónia, que atribuía esse trecho a Josué: «E quem os [os 24 livros do cânon judaico] escreveu? Moisés escreveu o seu livro [a Tora], a perícopes de Balaão [!] e Job. Josué escreveu o seu livro e oito versículos da Torá [o trecho da morte de Moisés]. Samuel escreveu o seu livro, o livro dos Juizes e Rute. David escreveu o livro dos Salmos, por intermédio dos dez anciãos. Jeremias escreveu o seu livro, o livro dos Reis e Lamentações. Ezequias e o seu grupo escreveram Isaías, os Provérbios, o Cântico e Qohélet. Os homens da grande Assembleia escreveram Ezequiel, os Doze [profetas], Daniel e o rolo de Ester. Esdras escreveu o seu livro [Esdras e Neemias] e a genealogia das Crónicas» (*Baba Batra*, 14b-15a; cit. em Albert de PURY, «Le canon de l'Ancien Testament», in T. ROMER-J.-D. MACCHI-C. NIHAN (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genebra, Labor et Fides, 2009, p. 26).

Havia porém quem seguisse a opinião de Filon de Alexandria e Flávio Josefo que atribuíam a Moisés mesmo o relato da sua própria morte, como uma espécie de profecia *ex evento*.

¹⁰⁸ *Apud* Erwin I. J. ROSENTHAL, «The Study of the Bible in Medieval Judaism», in G. W. H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 2: The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge/N. Iorque/Melbourne, Cambridge University Press, p. 253.

ormente usado pelos exegetas judeus espanhóis, ou mesmo franceses, e também com grande impacto, como veremos, na exegese medieval cristã¹⁰⁹.

Os estudos de gramática e lexicografia hebraicas, na Península Ibérica, foram primeiramente desenvolvidos por Menahem ben Saruq (c. 920-c. 970), que elaborou um dicionário de hebraico bíblico – amplamente utilizado por Salomon de Troyes, dito *Rashi* (1040-1105) –, e continuados pelo seu discípulo Judah ben David Hayyuj (c. 945-c. 1000), que tornou mais científico o estudo da gramática hebraica (estabelecendo nomeadamente a teoria das raízes hebraicas de três letras, o estudo dos verbos fracos e as regras para as mudanças vocálicas), uma obra que seria completada pelo gramático Jonah ibn Janah (c. 990-c. 1050). Este trabalho filológico seria extremamente importante nos primeiros grandes comentadores bíblicos judeus, particularmente em Moses ibn Gikatilla (séc. XI), Judah ibn Balaam (1000-1070) e, sobretudo, Abraham ibn Ezra (1089-c. 1167).

Abraham ibn Ezra, no seu comentário ao Pentateuco, opta claramente pela exegese literal (*peshat*), rejeitando quer a exegese alegórica rabínica (*derash*)¹¹⁰, quer a exegese exotérica da Cabala (*sod*). Além disso, abre caminho à moderna crítica literária ao colocar a questão de autor seja em relação a algumas passagens da Tora (fazendo um levantamento do que ele chama os «*post mosaica*», isto é, passagens que dificilmente poderiam ser atribuídas a Moisés), seja distinguido a existência de um «segundo Isaías» no livro do mesmo nome. A atitude e método de ibn Ezra foram continuados por David Kimhi (1160-1235), um dos rabinos – a par de *Rashi* – mais citados pelos comentadores cristãos tardomedievais e humanistas, tendo parte da sua obra sido traduzida pelo hebraísta quinhentista francês Gilbert Générard (1535-1597).

E no termo do período medieval, importa mencionar ainda Isaac ben Judah Abravanel (1437-1508), um excelente conhecedor da exegese cristã (Jerónimo, Beda, Isidoro, Alberto Magno, Nicolau de Lira, Paulo de Burgos) e da tradição rabínica. A sua exegese tem contornos «escolásticos», antecipando o que hoje chamaríamos a «ciência» de bem introduzir os livros bíblicos – atenção à questão da data e do autor dos livros históricos e hagiográficos (sinónimo de «Escritos», a terceira categoria da Bíblia hebraica) –, sendo também um defensor do método literal na interpretação das Escrituras. Vivendo num tempo conturbado para as comunidades judaicas peninsulares, e Abravanel tinha claramente uma preo-

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.* Ver também, Isaac B. GOTTLIEB, «Medieval Jewish Exegesis on Dual Incipits», in *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 12, art. 11, 2012 (acedido em www.jhsonline.org/Articles/article_176.pdf, a 6 de setembro de 2013).

¹¹⁰ Ele apenas aceita o método alegórico para um livro bíblico: o Cântico dos Cânticos. Mas, por outro lado, ibn Ezra retém do método midráchico a prática da intertextualidade (isto é, a conexão interna entre passagens bíblicas).

cupação «pastoral», procurando manter vivas as esperanças da sua geração, que se sentia como que exilada, desenvolvendo por isso uma original reflexão messiânica.

2.1.2 *O sensus mysticus e a littera*

A exegese espiritual é, certamente, «o aspeto mais específico da exegese cristã»¹¹¹. A mensagem cristã – ou se quisermos, «cristológica» – funda-se numa interpretação espiritual do texto sagrado veterotestamentário. Os antigos Padres da Igreja tinham consciência disso, opondo o *sensus mysticus* cristão ao *sensus judaicus* (isto é, o sentido histórico e literal dos textos bíblicos). E embora S. Jerónimo tenha dado uma atenção especial à *hebraica veritas* (consultando os rabinos sobre a letra do texto sagrado), ou S. Agostinho tenha também mostrado uma atitude positiva para com o sentido literal, o certo é que a maioria dos Padres da Igreja privilegiava a busca do sentido espiritual, alegórico dos textos. Gregório Magno, um dos mais entusiastas comentadores da Escritura, apontava para a existência de três diferentes sentidos nos textos sagrados: o sentido histórico (ou literal), o sentido tipológico (ou alegórico) e o sentido moral¹¹².

Apesar disso, como bem demonstraram Beryl Smalley¹¹³ e Gilbert Dahan¹¹⁴, seria errado olhar para a exegese cristã medieval como uma exegese unicamente de carácter espiritual. Com o desenvolvimento das escolas urbanas, no início do século XII, houve um novo retorno à *hebraica veritas* e uma revalorização do sentido literal das Escrituras. A abordagem da Bíblia numa perspetiva histórico-salvífica, levada a cabo na abadia parisiense de Saint-Victor, permitiu uma maior abertura ao sentido literal, tal como era desenvolvido pelos rabinos judeus. Hugo de Saint-Victor (1096-1141) e, sobretudo, André de Saint-Victor (?-1175) foram muito influenciados pela obra de Rabi *Rashi*. E este gosto pela exegese literal passou para os alunos externos, que vieram a formar a «escola bíblico-moral» da Escola Catedral parisiense, sobretudo Pierre le Mangeur ou Comestor (1110-1179), Pierre le Chantre ou Cantor (?-1197) e Étienne Langton (1150-1228).

¹¹¹ Gilbert DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval : XII^e-XIV^e siècles*, Paris, Cerf, 1999, p. 299.

¹¹² Cf. Jean LECLERCQ, «From Gregory the Great to Saint Bernard», in G. W. H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 2: The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge/N. Iorque/Melbourne, Cambridge University Press, p. 196.

¹¹³ Beryl SMALLEY, «The Bible in the Medieval Schools», in G. W. H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 2: The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge/N. Iorque/Melbourne, Cambridge University Press, pp. 197-220.

¹¹⁴ G. DAHAN, *Op. cit.*

No século XIII, o século de ouro da exegese cristã francesa, Hugo de Saint-Cher ou Hugo Cardeal (1200-1263), liderou uma formidável equipa de dominicanos que elaborou um novo *apparatus* para toda a Bíblia, completando a *Glossa ordinaria* produzida pela escola de Laon no século precedente. Além de comentarem toda a Sagrada Escritura (a chamada *Postila*, com excertos tanto dos Santos Padres, à maneira da *Glossa*, como também de comentadores contemporâneos), elaboraram outros auxiliares de estudo¹¹⁵. E, a culminá-lo, as grandes sínteses dos franciscanos Pierre Auriol (1280-1322), *Compendium sensus litteralis totius divinae Scripturae*, e Nicholas de Lyre (1270-1349), *Postilla litteralis super totam Bibliam*. Justamente, a *Postila* de Nicolau de Lira (que veio substituir a de Hugo de Saint-Chair) e a *Glossa ordinária* tornar-se-iam as duas obras-chave dos estudos bíblicos até ao século XVII.

É importante assinalar que alguns cristãos «hebraizantes», a começar por Nicolau de Lira, mas também Herbert Bosham e Paulo de Burgos (um judeu converso), recorrem fluentemente aos comentários rabínicos nos seus escritos exegéticos.

Bem sintomático destes desenvolvimentos, em 1311/12, o Concílio de Viena decretou o estabelecimento de cátedras de grego e línguas orientais nas principais universidades europeias. Todavia essa proposta só viria a concretizar-se quase dois séculos mais tarde com a criação de *Collegium Trilingue*, primeiro na Universidade de Alcalá, em 1508, por iniciativa do cardeal Jimenez de Cisneros, e depois em Lovaina e Paris¹¹⁶.

No entanto, este «regresso ao texto das Escrituras» (tão proclamado por Jean de Gerson) chega a ganhar contornos revolucionários, na rejeição da Patrística e de toda a tradição da Igreja (nomeadamente em John Wyclif), inspirando movimentos que conduzem à Reforma.

2.1.3 Métodos da exegese medieval

A exegese cristã medieval tenta, claramente, encontrar um ponto de equilíbrio entre a interpretação literal e a espiritual¹¹⁷, estando esta última reservada apenas aos textos bíbli-

¹¹⁵ Nomeadamente o *Correctorium*, um trabalho de crítica textual sobre o texto da Vulgata; a *Concordância de Saint-Jacques* (casa dos Dominicanos em Paris), a primeira concordância bíblica, que usava a divisão de capítulos estabelecida (provavelmente) por Langton; e dicionários bíblicos e geográficos.

¹¹⁶ Cf. Arjo VANDERJAGT, «*Ad fontes!* The Early Humanist Concern for the *Hebraica veritas*», in Magne SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 154-189.

¹¹⁷ É sintomática a atitude de Hugo de Saint-Victor que condena vigorosamente aqueles que, esquecendo a exegese literal, mergulham de imediato na espiritual (o que ele chama de «docteurs ès allégories»).

cos¹¹⁸. Para isso foi desenvolvendo metodologias específicas a cada uma destas hermenêuticas, que vamos indicar muito brevemente.

A exegese literal¹¹⁹, tal como é desenvolvida pela «escola victorina», assenta sobre três métodos: a análise textual (*littera*), a análise contextual (*sensus*) e a análise filosófico-teológica (*sententia*).

A primeira visa a compreensão imediata do texto, usando para isso as *artes* do *trivium*: a gramática, a retórica e a dialética. Num primeiro momento, a *hebraica veritas* (o recurso à filologia hebraica) era muito limitada, dependendo quase exclusivamente das observações de Jerónimo e do Pseudo-Jerónimo acerca de hebraísmos e outras questões semânticas. Mas essa influência intensificou-se, progressivamente, até desempenhar um papel de primeiro plano no humanismo renascentista (sobretudo nos «cristãos hebraístas»). Quanto à retórica – e o mesmo é dizer, ao estudo das figuras de estilo –, ela funda-se sobretudo na interpretação do texto latino de S. Jerónimo, a *Vulgata*. Por outro lado, as introduções aos livros bíblicos (os *accessus*) adquirem cada vez mais contornos de verdadeiras «análises literárias», abordando as questões do título, do autor, dos estilos literários (*modus agendi*), da finalidade da obra, etc.

A análise contextual busca a significação global de uma passagem bíblica, situando-a no seu contexto. Um dos primeiros procedimentos consiste na aplicação aos textos bíblicos da técnica da «divisão do texto» (*divisio textus*) que era usada na lição universitária, permitindo essa compreensão global. Depois, era necessário situar dito texto no seu contexto histórico, usando a documentação ao seu alcance (as obras de Flávio Josefo, Jerónimo e outras). Isso deu lugar à elaboração de cronologias, estudos de geografia, mas também ao recurso às ciências do *quadrivium* (aritmética, geometria, astronomia e música).

A análise filosófico-teológica, enfim, desenvolve-se sobretudo em meios universitários. Nas escolas, ela começa pela *questio*, isto é, pelas interrogações do expositor diante das dificuldades colocadas pelo texto (porquê?, como?, quando?, onde?). Depois, nos meios académicos, a *questio* torna-se mais complexa, na medida em que propõe soluções diversas à mesma dificuldade («X disse isto, Y disse aquilo»; «uns defendem isto, outros aquilo»). Por outro lado, existe a reflexão sobre temas filosóficos ou teológicos, suscitada por determinados textos (versículos ou passagens mais longas). Por exemplo: a reflexão sobre a pré-existência do Verbo (Cristo), a partir do prólogo de S. João; ou a reflexão sobre

¹¹⁸ Cf. G. DAHAN, *Op. cit.*, p. 240s.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 239-297 (capítulo 5: «Les méthodes de l'exégèse littérale: *littera*, *sensus*, *sententia*»).

a criação *ex nihilo*, a partir de Gênesis 1, 1. E isso estende-se a vários outros temas filosóficos e teológicos: a antropologia (Gn 1, 26-27), a Trindade (Gn 18, 1-5), a Cristologia (Sl 2, 7; 110, 1-4), os anjos, os sacramentos, etc.

Mas também a exegese espiritual passou a responder a certos «mecanismos» metodológicos¹²⁰. Sendo uma hermenêutica específica ao texto bíblico, como defendiam os medievais, ela prende-se com o significado segundo (isto é, fundado no sentido literal, mas indo para além dele) de palavras e de realidades presentes nos textos sagrados.

O significado espiritual das palavras procurava-se na *etymologia* e na *interpretatio*. A «etimologia» medieval não tinha nada que ver com a investigação da origem e história das palavras, um procedimento que pertence à filologia e a que se chamava, então, «*derivationes*». A etimologia era a busca do sentido mais profundo da palavra, da sua força interna, da sua adequação à realidade nomeada; e por isso ela poderia ter significados múltiplos, nomeadamente espirituais. A *interpretatio*, bem mais comum na exegese medieval do que a *etymologia*, tem a ver com o significado dos nomes próprios, e desenvolveu-se graças ao livro *Liber interpretationum hebraicorum nominum* de S. Jerónimo.

O significado espiritual das realidades é o que há de mais característico no pensamento medieval, não se restringindo apenas aos textos sagrados, mas inscrevendo-se também em todo o universo, isso é, ao «livro da natureza». A categoria da realidade que mais se estudava era a das «pessoas», podendo estas ser objeto de interpretações alegóricas (sobretudo tipológicas) ou tropológicas (morais); neste procedimento, praticamente todas as personagens do Antigo ou do Novo Testamento podiam ser «figuras», «tipos» ou «prefigurações» de personagens posteriores, individuais (por ex.: Cristo) ou coletivas (por ex.: a Igreja). Outra categoria dizia respeito a realidades da natureza: animais, árvores, plantas, pedras e outras; a categoria dos animais, por exemplo, prestava-se muito à interpretação tropológica (atitudes ou comportamentos morais). Vinham depois as categorias de tempo e lugar (por exemplo, conhece-se o significado espiritual que podem ter a noite, o Egito, ou ainda a Babilónia). Finalmente, várias outras mais específicas: as etiologias, os números, partes do corpo humano, etc.

Enfim uma metodologia ainda pouco estudada, mas que permitia ainda aos autores medievais retirar sentido espiritual aos textos bíblicos, consiste na concordância verbal, temática ou ainda estrutural¹²¹.

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 299-358 (capítulo 6: «Les méthodes de l'exégèse spirituelle»).

¹²¹ Apenas um exemplo de concordância verbal, retirado do comentário de E. Langton a Gênesis 49: no versículo 21, diz-se que Neftali é como «uma corça em liberdade que produz formosas crias»; para Lang-

2.1.4 Exegese renascentista

O Renascimento e a Reforma vieram alterar largamente este panorama, sobretudo no que diz respeito à exegese espiritual e à concepção simbólica da natureza (o chamado «livro da natureza»)¹²².

Já no final do século XIII, Roger Bacon – bom conhecedor da língua hebraica – queixava-se de que os jovens frades menores pregavam e ensinavam a doutrina cristã sem uma sólida base nas artes liberais, consideradas por ele como absolutamente necessárias para um proveitoso estudo e uma boa hermenêutica das Escrituras. Criticava sobretudo a perda de tempo com as subtilezas dialéticas da escolástica, quando se podiam aplicar ao estudo das línguas eruditas¹²³. Pela mesma altura, e por motivos mais pastorais (hoje diríamos «ecuménicos»), Raimundo Lúlio exortava também ao estudo das línguas eruditas, sendo ele quem inspirou o decreto do Concílio de Viena relativo à criação de um colégio de línguas nas principais universidades europeias.

O humanismo renascentista, enquanto movimento de retorno à antiguidade clássica, recuperou o antigo espírito da *paideia* e voltou a valorizar as artes liberais como base de toda a boa educação. O seu interesse pela Bíblia e pelos Padres da Igreja favoreceu também a aprendizagem das chamadas línguas cultas: primeiro, o grego e, depois, o hebraico. Deste modo, os humanistas do século XIV preparavam o terreno para a emergência do hebraísmo cristão do século seguinte. É preciso dizer que o contacto com os escritos hebraicos não terminara com Nicolau de Lira¹²⁴. A sua postila literal foi revista pelo judeu converso espanhol Paulo de Burgos, na sua obra *Additiones ad postilam Nicolai de Lira* (1429-1431), onde, além de corrigir algumas imprecisões do Lirano, acrescentou muitas outras observações literais, graças ao seu conhecimento da língua hebraica e da literatura

ton, e fazendo eco do Salmo 41, os Apóstolos, da descendência de Neftali, foram como «veados sedentos da salvação dos homens, como o veado sedento de águas vivas»; *apud* G. DAHAN, *Op. cit.*, p. 352.

¹²² Cf. Jared WICKS, «Catholic Old Testament Interpretation in the Reformation and Early Confessional Eras», in Magne SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 617-648; Peter HARRISON, «Fixing the Meaning of Scripture: The Renaissance Bible and the Origins of Modernity», in *Concilium*, 294/1 (2002), pp. 102-110; edição online em http://epublications.bond.edu.au/hss_pubs/65 (acedido em 6 de setembro de 2013).

¹²³ Cf. Arjo VANDERJAGT, *Op. cit.*, p. 155; ver também Beryl SMALLEY, *Op. cit.*, p. 217. Um estudo antigo, mas muito interessante, é o de Albert GARREAU, *Frère Roger Bacon*, Paris, Éditions Franciscaines, 1942.

¹²⁴ Para o que se segue, somos devedores, sobretudo, de Emilia FERNÁNDEZ-TEJERO e Natalio FERNÁNDEZ-MARCOS, «Scriptural Interpretation in Renaissance Spain», in Magne SÆBØ (ed.), *Op. cit.*, pp. 231-253, aqui pp. 232s.

rabínica medieval espanhola¹²⁵. A obra de Lira seria completada pelas postilas de Alfonso de Madrigal, ou Alfonso Tostado, que comentou praticamente todos os livros históricos do Antigo Testamento, bem como o Novo Testamento. Tal como Nicolau de Lira, também ele reconhece a existência de vários sentidos nas Escrituras, mas privilegia o sentido literal.

Com a invenção da imprensa, a *Postila* de Nicolau de Lira será extremamente difundida – sobretudo porque editada juntamente com o texto bíblico latino (Vulgata) –, ganhando a simpatia dos intelectuais humanistas e reformadores, que admiram em Lira a sua atitude intelectual e o seu conhecimento do hebraico; a importância por ele dada ao sentido literal dos textos; e, finalmente, a preocupação pelas «fontes», como verdadeiro fundamento de autoridade¹²⁶.

Na primeira metade do século XVI, Tommaso de Vio, ou cardeal Caetano, é uma figura incontornável a vários níveis: grande comentador de S. Tomás (e, por isso, um dos iniciadores da «segunda escolástica»), foi superior-geral dos Dominicanos (promovendo a reforma dos estudos na sua ordem), legado pontifício na controvérsia luterana e comentador bíblico (desde 1523 e até à sua morte em 1534). Dirigindo uma equipa de filólogos que realizavam uma nova tradução dos livros bíblicos, a sua importância, porém, é de carácter hermenêutico: a sua adesão incondicional ao sentido literal dos textos bíblicos¹²⁷.

Na apresentação da tradução do Livro dos Salmos ao papa Clemente VII, o cardeal Caetano defende a importância da exegese literal, renunciado completamente à exegese espiritual e aos comentários dos Padres da Igreja, como era corrente na época. É uma tomada de posição verdadeiramente inédita, na medida em que fundamentava nos comentários rabínicos essa sua leitura literal. Estas considerações do cardeal Caetano seriam muito mal recebidas por confrades seus, o teólogo dominicano espanhol Melchor Cano e o jurista dominicano italiano Ambrósio Catarino, ambos teólogos influentes no Concílio de Trento, e que viram nessas afirmações um desprezo do «consenso unânime» dos Padres¹²⁸.

Essa polémica teve repercussões no segundo decreto do Concílio de Trento sobre a Bíblia, *Insuper* (1546), quando afirma:

¹²⁵ Note-se, porém, que, poucos anos depois, essas adições seriam criticadas pelo menorita Matthias Döring, na sua obra *Defensorium postillae Nicolai Lyrani*, que mais tarde seriam sempre publicadas juntas.

¹²⁶ Cf. Lesley SMITH, «Nicholas de Lyra and the Old Testament Interpretation», in Magne SÆBØ (ed.), *Op. cit.*, p. 62.

¹²⁷ Cf. Guy BEDOUELLE, «L'humanisme et la Bible», in G. BEDOUELLE-B. ROUSSEL, *Bible de tous les temps: Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, Éd. Beauchesne, 1989, pp. 111-115.

¹²⁸ Cf. A. K. JENKINS-P. PRESTON, *Biblical Scholarship and the Church: A Sixteenth-century Crisis of Authority*, Hampshire/Burlington, Ashgate, 2007.

[...] que ninguém, confiando no próprio juízo, ouse interpretar a Sagrada Escritura nas matérias *de fé e de moral*, que pertencem ao edifício da doutrina cristã, distorcendo a Sagrada Escritura segundo o seu próprio modo de pensar contrário ao *sentido* que a santa mãe Igreja, à qual compete julgar do verdadeiro sentido e da interpretação das Sagradas Escrituras, sustentou ou sustenta; ou ainda, contra o *consenso* unânime dos Padres, mesmo que tais interpretações não devam vir a ser jamais publicadas¹²⁹.

A atitude do cardeal Caetano revela o espírito da época e o triunfo da exegese literal, que não deixará de continuar a impor-se, apesar do Concílio de Trento voltar a insistir na importância da leitura «tradicional» da Bíblia, com o recurso aos Santos Padres¹³⁰.

Depois do Concílio Tridentino, os grandes comentadores (maioritariamente jesuítas) vão favorecer o estudo das línguas bíblicas, mas numa linha um pouco diferente: para defender a versão da Bíblia católica, a Vulgata de S. Jerónimo. No entanto, longe de assistirmos a um retorno da exegese espiritual, pelo contrário, vemos que é a literal que continuará a ser determinante. Aliás, é todo o mundo concetual que muda: se na Idade Média o «livro da natureza» estava repleto de símbolos, com os Descobrimentos e o avanço das ciências, este mesmo livro surge agora escrito – segundo Galileu – numa «linguagem matemática», propícia ao desenvolvimento das ciências, e onde o transcendente parece perder terreno¹³¹.

Finalmente, os humanistas ibéricos não foram insensíveis à importância da descoberta do Novo Mundo dentro do «plano» salvífico divino, procurando também nas Escrituras indícios destes eventos. Frei Luís de León foi um dos exegetas que, baseando-se nos rabinos, nos textos targúmicos e no seu contemporâneo Árias Montano, desenvolveu uma exegese acomodatória à nova realidade, interpretando a passagem de Abdias 20 como referida à Espanha (*Sefarad*), e vendo na descoberta do Novo Mundo um terceiro estágio do anúncio do Evangelho (depois daquele que foi feito aos Judeus e aos Gentios do Império Romano)¹³².

¹²⁹ H. DENZINGER-P. HÜNERMANN, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*, São Paulo, Paulinas/Loyola, 2005, n.º 1507 (o itálico é nosso).

¹³⁰ Cf. José Nunes CARREIRA, *Vieira: A Escritura no púlpito*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006.

¹³¹ Cf. Peter HARRISON, *Op. cit.*, p. 4.

¹³² Cf. Emilia FERNÁNDEZ-TEJERO-Natalio FERNÁNDEZ-MARCOS, *Op. cit.*, p. 241; também N. FERNÁNDEZ-MARCOS, «El Nuevo Mundo en la exégesis española del siglo XVI», in ID., *Filología bíblica y humanismo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012, pp. 273-281. Acerca do uso que Vieira faz deste tipo de exegese, veja-se o capítulo 12 do *Livro Antepreimeiro da História do Futuro* (cf. OC, III, I, pp. 186-216).

2.2 O hebraísmo cristão

Até 1500, eram muito poucos os cristãos que aprendiam – e sabiam – a língua hebraica, ou tinham acesso à literatura rabínica medieval. Os poucos que o faziam – como, por exemplo, Pico della Mirandola, Sanctes Pagnino, Johanes Reuchlin ou François Tissard – viam-se obrigados a recorrer frequentemente à ajuda de médicos e rabinos judeus. Mas a situação mudará radicalmente no decorrer do século XVI.

Por toda a Europa difundem-se os estudos de língua hebraica. Num primeiro momento, isso acontece através da criação dos chamados «colégios das três línguas [bíblicas]»¹³³ em algumas das mais importantes cidades europeias (Alcalá, Lovaina e Paris). Mas o movimento é bem mais vasto, pois o estudo do hebraico entra definitivamente na Universidade, sendo particularmente encorajado nas universidades protestantes e nos colégios jesuítas. Graças à tipografia, recentemente inventada, começam a publicar-se os textos bíblicos em hebraico (muitas vezes com a respetiva tradução aramaica, os *targumim*)¹³⁴, mas também textos de apoio para o estudo da língua hebraica (as gramáticas) ou até as obras dos mais influentes autores judeus medievais.

Os humanistas dos séculos XV e XVI veem o estudo das línguas cultas (latim e grego, e depois também o hebraico e o «caldeu» [ou seja, o aramaico]) como um «regresso às fontes»¹³⁵ do Cristianismo, e um instrumento para levar a cabo a tão desejada «reforma» da Igreja. E não são apenas os estudos bíblicos o objeto desta «refontalização», pois o mesmo acontece com a própria patrologia: há um interesse crescente pela obra dos antigos escritores cristãos e surgem também as primeiras grandes edições dos Padres da Igreja¹³⁶.

¹³³ O *collegium trilingue* é uma recomendação do Concílio de Viena (1311/1312) para as principais universidades europeias, onde se deveriam estabelecer cátedras de Grego e Línguas Orientais. O objetivo desta instituição, de acordo com o seu principal inspirador (Raimundo Lúlio), era pastoral: preparar pessoas para o diálogo com judeus e muçulmanos. Mas esta proposta só viria a concretizar-se praticamente dois séculos mais tarde com a criação dos colégios de línguas em Alcalá (1508), Lovaina (1518) e Paris (1530). Bem como a criação de uma escola de línguas orientais no Vaticano, sob Leão X (1515).

¹³⁴ Temos estes textos em três tipos de publicações: as edições da *Bíblia Hebraica* (por judeus ou por cristãos), as *Bíblias Políglotas* e a *Bíblia Rabínica* (de iniciativa cristã, mas com a colaboração de judeus, ou judeus conversos).

¹³⁵ Cf. Arjo VANDERJAGT, *Op. cit.*

¹³⁶ Este interesse pode manifestar-se no mesmo autor. Dois exemplos. O camaldulense Bernardin Gaddo foi o primeiro a editar o texto latino da Bíblia – a Vulgata – com alguma preocupação crítica, tendo anexado a *Glosa ordinária* e a *Postila* de Nicolau de Lira, ao mesmo tempo que realizava a *editio princeps* da *Obra Completa de S. Jerónimo*. E Erasmo, tradutor e editor do Novo Testamento (bilingue) e editor também de alguns dos principais Padres da Igreja (Orígenes, Jerónimo e Agostinho). Porém, rapidamente, o recurso à patristica transformou-se num instrumento de combate aos «hereges»: a Reforma protestante. É esse o objetivo das obras de Jean SICHARD, *Antidotum contra diversas omnium fere saeculorum haereses* (Basileia, 1528), e de Jean HÉROLD, *Orthodoxographia* (Basileia, 1555). Paulatinamente, começa-se a constituir uma *Bibliotheca* patristica com um objetivo mais amplo: «[ajudar a] interpretar a Bíblia, refutar a heresia, expulsar a discórdia e ensinar a verdadeira religião» (*apud* Pierre PETITMENGIN, «Les patrologies avant Migne», in

2.2.1 A hebraica veritas

Este interesse pela língua hebraica tem que ver com uma já antiga preocupação cristã com a *hebraica veritas*, de que podemos enumerar, brevemente, os momentos mais importantes.

Desenvolvendo-se num meio grego-romano, a Bíblia dos cristãos foi, desde o início, a *Septuaginta* – a saber, a tradução grega da Bíblia hebraica, levada a cabo em Alexandria –, a que se juntaram depois os escritos neotestamentários. Precisamente devido ao uso cristão daquela tradução, durante o século II, os meios helénicos judaicos realizaram novas traduções da Bíblia hebraica para grego: as conhecidas versões de Áquila de Sinope, Símaco Ebionita e Teodócio. Pretendiam deste modo desvalorizar a Bíblia alexandrina. Em resposta a essas realizações, e em defesa da «autoridade» da Septuaginta, Orígenes elaborou a sua monumental *Hexapla*, onde colocava lado a lado o texto hebraico, e uma transcrição do mesmo, o texto grego da Septuaginta e as versões de Áquila, Símaco e Teodócio. Desta «sinopse» sobressaía a qualidade da tradução dos Setenta¹³⁷, que, além do mais, era para Orígenes um texto «inspirado» por Deus.

Um procedimento algo semelhante está por detrás da tradução latina de Jerónimo, conhecida por «Vulgata». Inicialmente, houve um pedido do papa Dâmaso, logo após o Concílio de Constantinopla (381), para que Jerónimo fizesse uma revisão do texto latino dos Evangelhos, pois o das antigas versões latinas (*Vetus Latina*) era muito deficiente. Jerónimo fez uma nova tradução a partir do grego, que dominava perfeitamente, e, animado por este trabalho, iniciou ainda uma revisão de toda a Bíblia, recorrendo inclusive à ajuda de estudiosos judeus da Palestina. Ele inaugurava, deste modo, à semelhança do que fizera Orígenes em relação às traduções gregas, a busca da *hebraica veritas*, isto é, o confronto com o original hebraico para eventuais correções dos textos traduzidos noutra língua (neste caso, o latim)¹³⁸. Passados alguns anos, porém, abandonaria este projeto para traduzir de novo todo o Antigo Testamento a partir do original hebraico¹³⁹.

A. MANDOUZE-J. FOUILHERON [eds.], *Migne et le renouveau des études patristiques: actes du colloque de Saint-Flour, 7-8 juillet 1975*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 20). É assim que é formada a *Sacra Bibliotheca sanctorum Patrum* de Marquerin de la Bigne (1575), inicialmente com 9 volumes, mas que chegou a ter 27 (na edição *Magna Bibliotheca* de Lyon, 1677).

¹³⁷ É este mesmo espírito de Orígenes, de confronto com os originais hebraicos, que presidirá à elaboração das Bíblias políglotas dos séculos XVI e XVII, a começar pela de Alcalá.

¹³⁸ Cf. John E. STEINMUELLER, «The History of the Latin Vulgate», in *The Homiletic & Pastoral Review*, 39 (1938), pp. 252-257 e 347-361; edição online em www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?id=7470 (acedido em 14 de fevereiro de 2015). Uma obra importante para esta «história» foi a de D. H. QUENTIN, *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, Rome, 1922.

¹³⁹ A iniciativa de Jerónimo será também ela inspiradora da obra dos humanistas renascentistas.

A preocupação pela *hebraica veritas* manter-se-á ao longo da Idade Média. A tradução de Jerónimo, a Vulgata, não se impôs de maneira imediata. (A este propósito, é sintomática a polémica que o «Doutor Máximo» manteve com Santo Agostinho, para quem a Septuaginta mantinha ainda toda a sua autoridade.) Isso só aconteceria 400 anos mais tarde, quando Carlos Magno encarregou Alcuíno de estabelecer uma versão latina que passaria a ser o texto oficial da Bíblia no seu império. Alcuíno tomou por base a Vulgata de Jerónimo, que reviu a partir de um manuscrito antigo próximo do *Codex Amiantinus* (considerado um dos melhores manuscritos da Vulgata), e emendou os erros introduzidos pelos copistas monacais. O mesmo fez, pela mesma época, Teodulfo de Orleães, que recorreu a manuscritos ibéricos e à ajuda de estudiosos judeus (tal como fizera Jerónimo), mas a sua revisão é menos conseguida do que a de Alcuíno, estando por isso na origem de futuras «contaminações» da Vulgata imperial, durante a Idade Média.

O século XIII conhece novas revisões do texto latino, recorrendo ainda aos textos hebraicos. A mais significativa foi realizada na Universidade de Paris e teve por base o texto estabelecido por Alcuíno. A *Biblia Parisiensis* depressa se tornaria num texto de referência, por toda a Europa, precisamente devido ao prestígio daquela universidade francesa. Nela, Stephen Langton introduzira, pela primeira vez, a divisão em capítulos, o que viria a facilitar enormemente os estudos bíblicos, e, nomeadamente, os *correctoria biblica* preparados por dominicanos e franciscanos ao longo do mencionado século.

Portanto, é com naturalidade que alguns dos primeiros humanistas italianos lançam mãos às línguas bíblicas (hebraico e grego) para melhorar os textos latinos da Bíblia, como acontece com Giannozzo Manetti e Lorenzo Valla na corte de Nicolau V¹⁴⁰. Essa consciência será ainda mais aguda nos humanistas do século XVI, como o cardeal Jiménez, Erasmo ou Sanctes Pagnino, que reivindicam exemplarmente os esforços de Orígenes¹⁴¹ e Je-

¹⁴⁰ Cf. Arjo VANDERJAGT, *Op. cit.*, pp. 167-174; Henning G. REVENTLOW, *History of Biblical Interpretation. Volume 3: Renaissance, Reformation, Humanism*, trad. de James O. Duke, Atlanta, SBL, 2010, pp. 5-11. Mas Annet den HAAN, «Giannozzo Manetti's *New Testament*: New evidence on sources, translation process and the use of Valla's *Annotationes*», cit., pp. 731-747. Giannozzo Manetti tinha o projeto de traduzir todo o Antigo Testamento com o auxílio dos textos rabínicos; porém só viria a traduzir os Salmos. Lorenzo Valla reviu o texto da Vulgata a partir do original grego. Note-se, também, que foi precisamente Erasmo de Roterdão quem editou, em 1508, o livro *Annotationes in Novum Testamentum* de Valla, fazendo mais tarde ele próprio uma nova tradução do NT a partir do grego.

¹⁴¹ O esforço das edições políglotas retoma o espírito da *Hexapla* de Orígenes. No início do século XVI, Aldo Manúcio tem já o projeto de uma edição trilingue da Bíblia (hebraico, grego e latim). Depois da edição de alguns saltérios políglotas (ver *infra*), cabe ao cardeal Jiménez de Cisneros realizar, entre 1514 e 1517, a primeira edição da Bíblia Políglota, em Alcalá, para a qual contou com a colaboração de alguns judeus conversos (cf. Natalio FERNÁNDEZ MARCOS, «Políglotas y versiones. Luces y sombras del biblismo español en el siglo XVI», in *Filología bíblica y humanismo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012, pp. 245-260).

rónimo, procurando fazer eles mesmos já não apenas revisões dos textos anteriores, mas novas traduções a partir dos originais.

2.2.2 As traduções a partir dos textos originais

O desenvolvimento do «hebraísmo cristão», e a consequente divulgação, entre os cristãos da língua e dos escritos hebraicos, conduziu evidentemente a um interesse sempre maior na realização de novas traduções a partir dos textos originais. Como já se disse, uma das primeiras tentativas aconteceu na corte do papa Nicolau V, um Pontífice que acolhia junto a ele os melhores humanistas de seu tempo (Manetti, Valla, Trebizonda) e criava, como grande bibliófilo que era, a Biblioteca do Vaticano. Embora não tivessem um impacto imediato no seu tempo, quer a tradução dos Salmos, a partir do hebraico, realizada por Giannozzo Manetti, quer a revisão do texto do Novo Testamento da Vulgata por Lorenzo Valla, viriam a marcar os trabalhos filológicos dos inícios do século XVI.

Em início de Quinhentos, precisamente o livro dos Salmos foi objeto de várias edições políglotas, por parte de Jacques Lefèvre d'Étaples (1509 e 1513) e de Agostino Gius-tiniani (1516), e de uma nova tradução do agostinho Felix Pratensis (1515), responsável também pela primeira *Biblia Rabbinica*¹⁴². O mesmo Jacques Lefèvre d'Étaples traduziu as cartas paulinas em latim (1512) e, na década de 20, desta vez a partir do texto da Vulgata, a Bíblia completa em francês (o AT, em 1523, e o NT, em 1528).

Mas as obras de maior fôlego devem-se a Erasmo, Pagnino e Caetano. Tendo editado as *Annotationes* de Lorenzo Valla em 1508, Erasmo juntou alguns bons manuscritos do texto grego do Novo Testamento e publicou uma versão bilingue em 1516, sendo o texto latino da sua autoria. Sanctes Pagnino, um protegido do papa Leão X, traduziu toda a Bíblia para latim, a partir das línguas originais, um texto que seria editado em 1528¹⁴³. O cardeal Caetano, enfim, dedicou os últimos anos da sua vida (1523-1534) a comentar os livros bíblicos, tendo reunido uma equipa de hebraístas e especialistas em grego para a tradução

¹⁴² A primeira *Biblia Rabínica* (*Mikra'ot Gedolot*), preparada pelo monge agostinho Felice del Prato (judeu converso), é obra do tipógrafo cristão Daniel Bomberg, em 1517 e 1518 (cf. Ernst WURTHWEIN, *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*, 2.^a ed., Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1995, p. 184).

¹⁴³ Esta tradução levou cerca de 25 anos a realizar, e é a primeira tradução cristã da Bíblia em latim, a partir dos originais, depois da de Jerónimo. Esta tradução teve uma ampla aceitação por toda a Europa, até à imposição da Vulgata como texto «oficial» da Igreja católica. O português Jerónimo de Azambuja tomou-a como base dos seus comentários ao Pentateuco; e Arias Montano publicou-a na entrelinha do texto hebraico da *Biblia Regia* (ou Poliglota de Antuérpia).

de toda a Bíblia¹⁴⁴. A sua preferência pela exegese literal valeu-lhe a oposição dos seus confrades Ambrósio Catarino e Melchor Cano, e influenciou certamente os debates do Concílio de Trento em torno da Vulgata e da hermenêutica bíblica.

Nos meios ligados à reforma, houve também importantes traduções da Bíblia em Latim, nomeadamente as realizadas por Konrad Pelikan (1532-1540), Sebastian Münster (Bíblia Hebraica, com uma tradução latina, 2 vols.; 1534-1535), Michel Servet (1542), Leo Jud (completada por Theodor Bibliander e Pierre Cholin, e revista por Konrad Pelikan; 1543) e Sebastian Castellion (1551). Mas são mais numerosas as levadas a cabo em línguas vernáculas, a começar pela do próprio Martin Lutero (1534), e que não vamos aqui nomear.

2.2.3 Em torno a uma «edição crítica» da Vulgata

O grande interesse por manuscritos antigos favoreceu também o aparecimento de «edições críticas» da Vulgata de Jerónimo no século XVI, que culminou com a edição do texto «oficial» da Bíblia em latim: a Vulgata sexto-clementina de 1592.

As primeiras «edições críticas» de Adrien Gêmeau ou Gumelli (1504), de Albert de Castello (1511) e da Poliglota Complutense (1514-1517) combinam um corretório de manuscritos antigos com correções feitas a partir dos originais grego e hebraico, em que a preocupação fundamental parece ser a de fornecer simplesmente «um texto latino melhorado»¹⁴⁵. A novidade destas edições estava nas numerosas indicações de variantes, colocadas em margem, que permitiam verificar as opções editoriais. Robert Estienne segue ainda este mesmo procedimento nas suas edições da Bíblia latina de 1528, 1532 e 1534.

A partir da década de 30 de Quinhentos, a situação muda. O cartuxo Gobelinus Lariidius edita em Colónia uma Bíblia latina que segue alguns dos melhores manuscritos antigos. Procura manter-se fiel à Vulgata de Jerónimo e apenas aceita as variantes de outros manuscritos que concordem com os originais gregos e hebraico. Aconselhado pelos teólo-

¹⁴⁴ É possível que o papa Clemente VII tenha tido o projeto de uma nova tradução da Bíblia, confiando o Antigo Testamento a uma equipa constituída de «hebreus» e cristãos. Cf. A. F. von GUTEN, «La contribution des 'Hébreux' à l'œuvre exégétique de Cajétan», in O. FATIO-P. FRAENKEL (eds.), *Histoire de l'exégèse au XVI^e siècle*, Genebra, Droz, 1978, pp. 46-83. Verdade ou não, o certo é que o projeto do cardeal Caetano, nos seus últimos anos de vida, se assemelha a essa iniciativa, pois ele, que não conhecia o hebraico, reuniu uma equipa para a tradução dos livros da Bíblia hebraica.

¹⁴⁵ Bíblias unicamente à base de correções são as do reformado Osiander e do beneditino Isidoro Clarius, que teve problemas com a Inquisição. Sendo um conceituado hebraísta, Clarius (1495-1555) realizou a revisão completa do texto do Antigo Testamento da Vulgata, a partir dos originais hebraicos, mas essa revisão provocaria muita polémica, e seria mesmo a primeira edição bíblica a ser colocada no *Index* de 1559!

gos parisienses («os nossos teólogos»), na edição de 1540, R. Estienne opta também por seguir as antigas edições da *Biblia Parisiensis*, indicando à margem as variantes de outros manuscritos por ele consultados. O objetivo não é já um texto melhorado, mas encontrar, na medida do possível, «o original latino» da Vulgata. Nos anos subsequentes, este tipógrafo parisiense continuará a tentar melhorar a sua edição (até 1557). Curiosamente, estas edições posteriores serão muito criticadas pelos teólogos – particularmente depois da edição da chamada «Bíblia de Vatablo» (cf. *infra*) –, e são mesmo colocadas no rol dos livros proibidos da Faculdade de Teologia de Lovaina.

Entretanto, a 8 de abril de 1546, o Concílio de Trento declarava a Vulgata como o texto bíblico autêntico e oficial para a Igreja católica de rito latino – para a leitura pública (liturgia), a argumentação teológica, a pregação e a exposição (exegese) –, mas suspendia a sua publicação até que fosse alcançada uma edição o mais correta possível, uma tarefa que era confiada à Sé Apostólica¹⁴⁶.

Antes da nomeação da primeira comissão pontifícia, que apenas aconteceria em 1561, devem assinalar-se duas iniciativas privadas. Em Roma, o cardeal Marcello Cervini (futuro papa Marcelo II) obtém uma série de bons manuscritos gregos e latinos e concebe a ideia de publicar não apenas uma edição crítica da Vulgata, mas também a Septuaginta e a Bíblia Hebraica. Nesse sentido, ele confia o Novo Testamento ao seu protegido Guglielmo Sirleto, e a revisão da Septuaginta de acordo com o *Codex Vaticanus B* a Niccolò Maggiorani. Mas nem um nem outro levaram a cabo qualquer publicação. Em Lovaina, a Faculdade de Teologia encarregava o dominicano Jean Henten da preparação de uma edição crítica da Vulgata segundo os critérios do Concílio de Trento. Logo em 1547, ele publica um primeiro texto latino da Vulgata, com base na edição de R. Estienne de 1540, que ele comparou com 28 manuscritos e 2 incunábulo. Depois da morte de Henten, esse trabalho crítico continuou com Frans Lucas van Brugge, ou Brugensis, cuja publicação seria feita também pelo tipógrafo de Antuérpia Christophe Plantin, o editor da *Biblia Regia*.

¹⁴⁶ O Decreto *Insuper*, que é de natureza disciplinar (e não dogmática), tornou-se um documento fundamental para a hermenêutica bíblica, por duas razões: 1) embora afirme que a Vulgata é o texto «autêntico» da Palavra de Deus para a Igreja (católica), o Concílio não rejeita os textos originais, pois estes não necessitariam de uma declaração de autenticidade, porque o são *ipso facto*; 2) considerando que é o texto adequado para a liturgia, o ensino e a pregação, o Concílio não exclui que contenha pequenas imprecisões e que necessite de ser revisto, pelo que confia essa tarefa à Santa Sé (cf. John E. STEINMUELLER, *Op. cit.*). Acusado junto do Inquisidor-mor, cardeal D. Henrique, por ter usado no seu comentário do Pentateuco a tradução de Sanctes Pagnino, em vez do texto da Vulgata, o exegeta dominicano português Jerónimo de Azambuja, que havia participado no Concílio de Trento, evoca precisamente esses debates conciliares e o facto do texto de a Vulgata aguardar uma revisão profunda (cf. José Nunes CARREIRA, «Frei Jerónimo da Azambuja: De Prior da Batalha a exegeta consumado», in *Leiria-Fátima. Órgão Oficial da Diocese*, III/8 [maio-agosto de 1995], pp. 415-453).

A edição da Bíblia de Lovaina de 1583 haveria de ser tomada como base de trabalho pela terceira comissão pontifícia (1586) para a edição do texto oficial da Vulgata¹⁴⁷. A comissão, chefiada pelo cardeal Carafa, pode já dispor do texto grego do Antigo Testamento, a Septuaginta, publicada em 1587. Esta comissão tinha também à sua disposição os melhores códices e um exemplar da Bíblia de Lovaina de 1547, anotada em margem pelo cardeal Sirleto. No final do seu trabalho, ela entregou ao Papa um exemplar da Bíblia de Lovaina de 1583 com as emendas textuais propostas pela comissão assinaladas em margem.

Como o texto emendado diferisse muito do tradicional (a *Biblia Parisiensis*), o papa Sisto V não aprovou ditas emendas e decidiu fazer ele próprio a revisão da Vulgata, com a ajuda do jesuíta Francisco de Toledo e do agostinho Angelo Rocca. Foi um regresso ao primeiro texto de Lovaina. O texto publicado em 1590 não foi bem recebido, e o próprio Papa não ficou satisfeito, tendo publicado uma cópia separada de corrigenda. Entretanto Sisto V falecia. O seu sucessor, Gregório XIV, nomeou uma nova comissão, a quarta (1591), que tomaria como base a Bíblia sistina e estabelecia alguns critérios de revisão. O texto oficial da Vulgata seria então publicado em 1592, com um prefácio de Roberto Belarmino, que também trabalhou nela enquanto consultor. O novo texto é um texto de compromisso entre uma edição extremamente crítica (como era a do texto proposto pela terceira comissão) e o texto mais «popular» ou tradicional (que ainda permanece na primeira Bíblia de Lovaina).

2.2.4 A exegese bíblica contemporânea e posterior a Trento

O que caracteriza o hebraísmo cristão é o uso corrente da língua hebraica¹⁴⁸. Por esse facto, haveria que distingui-lo do chamado «hebraísmo cultural», característico daqueles

¹⁴⁷ A primeira (1561) e a segunda comissão (1569) não conseguiram definir critérios firmes para a revisão crítica da Bíblia. No entanto, os beneditinos de Florença e Monte Cassino recolheram um bom número de manuscritos que colocaram à disposição da segunda comissão.

¹⁴⁸ Stephen G. Burnett fala de três períodos perfeitamente distintos: 1) um período «universalista», entre 1501 (data da edição do *Alphabetum Hebraicum* pelo tipógrafo italiano Aldo Manúcio) e 1559/1564, em que os cristãos hebraístas eram pouco «dogmáticos» e as obras circulavam livremente (tanto a tradução de Sanctes Pagnino entre os reformadores, como a tradução de Leo Jud, entre os católicos); 2) um período confessional, entre 1559/1564 (a publicação dos primeiros *Índices dos livros proibidos*) e 1660, em que o hebraísmo cristão reflete as dissensões confessionais e em que cada influência religiosa marca o seu campo (as universidades protestantes promovem os estudos hebraicos para o estudo e a realização de novas traduções a partir dos originais, no âmbito católico promovem-se os estudos da língua para melhor defender a versão «canónica» de S. Jerónimo); 3) um período científico, após 1660 (publicação do *Critici sacri* em Inglaterra), em que o hebraísmo cristão deixa de estar apenas focado nos métodos linguístico-filológicos, para se centrar

cristãos hebraizantes que liam e comentavam os rabinos judeus medievais ou aderiam à cabala (a cabala cristã), como também do «hebraísmo político», que se desenvolveu em finais do século XVI e começos do século XVII, característico dos estudiosos das instituições judaicas, sob o título da «*respublica hebraeorum*»¹⁴⁹.

Entre 1501 e 1559/1564, graças à divulgação das línguas bíblicas, são levadas a cabo inúmeras traduções a partir dos textos originais (seja para latim, como para vernáculo) e cresce o interesse pela edição desses mesmos textos, já com um certo aparato crítico. Os professores de hebraico dos colégios de línguas (Alcalá, Lovaina e Paris), mas também das universidades e escolas reformadas e católicas, promovem o sentido literal dos textos sagrados e a leitura dos escritos rabínicos.

Depois do Concílio de Trento, e também por causa das controvérsias que nele tiveram lugar – nomeadamente em relação ao uso dos textos rabínicos, em detrimento dos Padres da Igreja –, as várias confissões religiosas começaram a marcar os seus respetivos campos. Na exegese católica, o estudo das línguas bíblicas começou a ser usado, cada vez mais, em defesa do texto da Vulgata (e os *Índices de livros proibidos* encarregaram-se, precisamente, de diminuir a possibilidade de utilização de outras versões).

Os comentários bíblicos multiplicam-se, o que talvez se explique pelo aparecimento de um «mercado» específico para os mesmos, a saber: o incremento do ensino das Escrituras nas universidades e colégios¹⁵⁰. Entre os comentadores destacam-se, evidentemente, os jesuítas que, na esteira de Alfonso Salmerón e Diego Laínez, privilegiam o sentido literal dos textos sagrados. Além disso, a exegese jesuíta não se fica apenas pela filologia; os comentadores jesuítas não são exegetas «puros», mas teólogos que praticam a exegese, incluindo nos seus comentários alguns elementos que para eles são fundamentais: o dogma católico, princípios essenciais de espiritualidade e conteúdos morais¹⁵¹.

Vendo-se muitas vezes obrigados a posicionar-se em relação aos «expositores» protestantes, os católicos são extremamente cautelosos. As novas gerações pós-tridentinas conhecem agora perfeitamente o método filológico, mas são menos acutilantes relativamente à crítica literária (nomeadamente à «questão de autor» dos livros bíblicos). São exceções de destaque o flamengo Andreas Masius, hebraísta e um dos primeiros especialistas em

na crítica histórica. Cf. S. BURNETT, *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660): Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning*, Leiden, Brill, 2012, pp. 6-7.

¹⁴⁹ Gordon SCHOCHET-Fania OZ-SALZBERGER-Meirav JONES (eds.), *Political Hebraism: Judaic Sources in Early Modern Political Thought*, Jerusalém/N. Iorque, Shalem Press, 2008.

¹⁵⁰ F. J. CREHAN, «The Bible in the Roman Catholic Church from Trent to the Present Day», in S. L. GREENSLADE (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 3: The West from the Reformation to the Present Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 214s.

¹⁵¹ Cf. Jared WICKS, *Op. cit.*, p. 637.

siriaco (discípulo de G. Postel), e o português Jerónimo de Azambuja, também hebraísta: ambos questionam a autoria mosaica integral do Pentateuco.

Neste período surgiram comentários bíblicos de grande qualidade, de que se destacam, para além dos comentários aos livros do Pentateuco do *Oleastro*, o de Isaías de Francisco Foreiro e o dos quatro Evangelhos de Juan Maldonado¹⁵².

2.3 Comentários bíblicos e edições comentadas

Entrados no século de Vieira, parece ocorrer o momento das grandes sínteses e das edições bíblicas comentadas. A primeira grande síntese a impor-se nos meios católicos é a do jesuíta Cornélio *a Lapide*, realizada quando já era professor de Sagrada Escritura no Colégio Romano (1616 a 1637, ano da sua morte). Mas, desde que foi editado o texto «oficial» da Vulgata – a sixto-clementina –, começam também a surgir edições bíblicas comentadas, de que se destacarão as realizadas por Jean de la Haye.

2.3.1 Cornélio a Lapide

Cornélio *a Lapide*¹⁵³ foi um prolífero comentador das Escrituras, tendo escrito praticamente sobre todos os livros Bíblicos. (Com duas assinaláveis exceções: não comentou o livro de Job nem os Salmos!) Profundo conhecedor dos Padres da Igreja (particularmente de Jerónimo e Agostinho), ele também refere constantemente os expositores contemporâneos (mormente os jesuítas: Salmerón, Maldonado, Toledo e Barradas), uma vez que, na boa tradição jesuítica, privilegia a interpretação literal dos textos bíblicos (uma preocupação que também vemos constantemente afirmada em António Vieira).

Mas uma coisa é certa, como observa certamente Jared Wicks, os expositores jesuítas das Escrituras são «conservadores»: eles são, antes de mais, teólogos (positivos) que

¹⁵² Basil HALL, «Biblical Scholarship: Editions and Commentaries», in S. L. GREENSLADE (ed.), *Op. cit.*, pp. 91s.

¹⁵³ Cornélio *a Lapide* nasceu em Bocholt (Holanda). Depois de ter estudado humanidades e filosofia em Maastricht e Colónia, fez os seus estudos teológicos em Lovaina. Em 1592, com 25 anos, entrou na Companhia de Jesus, tendo sido ordenado sacerdote em 1595. Durante vinte anos (1596-1616), foi professor de hebraico e Sagrada Escritura em Lovaina. A seguir, foi chamado a Roma, onde lecionou as mesmas disciplinas no Colégio Romano, até à sua morte, em 1637. Foi neste último período que editou os seus comentários.

procuram na leitura bíblica os fundamentos da doutrina teológica, moral e espiritual¹⁵⁴. O estudo das línguas bíblicas – e do hebraico, particularmente – estaria ao serviço da defesa da Vulgata contra os ataques dos protestantes. Isso, aliás, seria consignado na *Ratio studiorum* (1599), editada poucos anos depois da Vulgata sisto-clementina. A exegese bíblica seria, em seguida, acompanhada da leitura dos Padres da Igreja.

São precisamente estes elementos que sobressaem nos comentários de *a Lapide*: ele sublinha o sentido literal dos textos, aos quais incorpora as afirmações dogmáticas (conciliares) da Igreja, apoiadas por passagens dos Padres da Igreja¹⁵⁵. Mas como excelente hebraísta que era, não se pense que *a Lapide* via nos textos originais apenas uma ajuda para interpretar a tradução latina da Vulgata; não, para ele, esses textos são a fonte da Revelação, através dos quais se pode chegar ao sentido genuíno das Escrituras.

O interesse dos comentários de *a Lapide* consiste no equilíbrio que demonstra entre a abordagem da Escritura, colocando ênfase na Tradição e nos Padres da Igreja, e, ao mesmo tempo, privilegiando uma investigação mais humanista, focada nos textos originais bíblicos, considerados por ele a verdadeira «fonte» da Revelação. Apesar de tudo, o seu sentido histórico-crítico está longe de ser apurado, como sublinha Crehan, dando frequentemente demasiada importância a elementos lendários provenientes de textos apócrifos¹⁵⁶.

2.3.2 Edições bíblicas com comentários

Já mencionámos anteriormente o esforço de edição dos textos bíblicos, seja através de novas traduções a partir dos originais, seja a edição crítica da Vulgata (mas também dos textos bíblicos nas línguas originais), ou mesmo a edição de Bíblias políglotas. O que ainda não se referiu, e importa fazê-lo agora, é a edição do texto bíblico (mormente o texto latino) acompanhado de comentários¹⁵⁷.

¹⁵⁴ Cf. Jared WICKS, *Op. cit.*, p. 637.

¹⁵⁵ Trento recomendava aos expositores católicos não esquecerem os Padres da Igreja (numa crítica velada ao célebre prefácio de Caetano ao seu comentário aos Salmos). Evidentemente, essas disposições seriam evidenciadas por um dos Padres conciliares (e segundo superior-geral dos Jesuítas), Diogo Laínez, na sua obra *Disputationes Tridentinae* (só impressa em 1886)

¹⁵⁶ Cf. F. J. CREHAN, *Op. cit.*, p. 216.

¹⁵⁷ Seria interessante consultar a obra de Fr. PÉRENNÈS, *Dictionnaire de Bibliographie Catholique*, 5 vols., Paris, Ed. de Jacques-Paul Migne, 1838 (sobretudo volume 1, onde surgem listadas as diferentes edições bíblicas).

Uma das edições mais frequentes, ao longo do século XV, é a do texto da Vulgata, acompanhado pela *Glosa Ordinária* e pela postila de Nicolau de Lira (com as adições de Paulo de Burgos e a réplica de Matthias Döring)¹⁵⁸.

Uma outra edição famosa, que causaria muita polémica e grandes inconvenientes ao seu editor, é a chamada «Bíblia de Vatablo», editada por Robert Estienne em 1545. Este famoso editor bíblico decidiu, naquele ano, publicar a Bíblia em latim com duas traduções paralelas (o texto da Vulgata e uma nova tradução, cujo autor ele não nomeava, mas que se sabe ser Leão de Judá, colaborador de Zwinglio) e com amplas anotações de Vatablo – ou melhor, com os apontamentos (*scholia*) das aulas de Vatablo no Colégio Real de Paris, cedidos a Estienne pelos seus alunos. Esta edição levantou de imediato preocupações dos professores da Universidade de Paris e fez com que esta edição bíblica constasse de praticamente todos os *Índices de livros proibidos* posteriores. Esta Bíblia, porém, teria uma história posterior em Salamanca, onde foi revista por uma equipa de teólogos daquela universidade, pelo que viria a receber o aval da Inquisição espanhola em 1584 para sua posterior publicação¹⁵⁹.

Mas, uma vez entrados no século XVII, vemos surgir edições da Bíblia com o texto oficial da Vulgata e com comentários dos mais importantes expositores do século XVI, num esforço de divulgação da exegese bíblica verdadeiramente notável. Assinale-se, já em 1624, a publicação de *Biblia sacra Vulgatae editionis* (em 2 vols.), com as anotações críticas de Francisco Lucas de Bruges, e comentários dos jesuítas Juan Mariana, Manuel de Sá e Pierre Lancel, e que foi realizada em Antuérpia, por Balthasar Moreti.

Cerca de vinte anos mais tarde, em 1643, Jean de la Haye publica em Paris a *Biblia Magna* (5 vols.), com o texto da Vulgata e comentários de Jean de Gagny, Willelm Hessels van Est, Manuel de Sá, Giovanni Stefano Menochio e Jacques Tirin. E o mesmo autor publicaria, alguns anos mais tarde, a *Biblia Maxima* (1660), em 19 volumes, em que faz preceder os expositores atrás mencionados, pela postila de Nicolau de Lira, além de outros acrescentos de carácter textual.

¹⁵⁸ A primeira edição do texto da Vulgata com a postila de Nicolau de Lira (que já incluía as adições de Paulo de Burgos e as réplicas de Matthias Döring, bem como o comentário de Guilherme Brito sobre o Prólogo de Jerónimo) é de 1481, com impressão em Veneza. Catorze anos mais tarde, na mesma cidade, Bernardin Gadolo publicou pela primeira vez o texto da Vulgata com a *Glosa ordinária* e a postila de Nicolau de Lira. Cf. Dominique BARTHÉLEMY (ed.), *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Friburgo (Suíça)/Göttingen, Éd. Universitaires de Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, p. 29.

¹⁵⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 34-43 (secção «La Bible de Vatable aux prises avec l'Inquisition espagnole»).

Em Inglaterra, uma equipa dirigida por John Pearson, edita também uma obra semelhante, *Critici sacri*¹⁶⁰ (1660-1700), em 9 volumes, com comentários muito mais variados e «ecuménicos» (com expositores reformados e católicos). Esta obra, aliás, foi pensada como complemento à *Bíblia Poliglota de Londres* (1654-1657), obra do bispo anglicano Brian Walton. E inspira também a obra de Matthew Poole, *Synopsis criticorum biblicorum* (1669-1682), em 5 volumes, na qual ele resume as opiniões dos maiores comentadores bíblicos judeus e cristãos medievais e modernos.

Esta divulgação dos grandes comentadores bíblicos dos séculos XVI e XVII, ou mais antigos, colocando-os por vezes em confronto, anuncia já o aparecimento da exegese histórico-crítica, tal como se manifestará no oratoriano Richard Simon¹⁶¹.

2.4 Vieira e a exegese do seu tempo

Vieira não é um exegeta «profissional» e recorre com frequência aos «expositores» (comentadores). Porém, a leitura da sua obra mostra que há temas que ele aprofundou de maneira especial, nomeadamente temas do Antigo Testamento com uma forte implicação na exegese cristã: os livros proféticos, os salmos e a exegese mística do Cântico dos Cânticos. Quando aborda estes temas, o número de autores citados aumenta e as reflexões são mais ricas. Aliás, na epistolografia, ele dá conta do seu interesse em adquirir certos livros (sobretudo ligados à profecia e ao Apocalipse), que revelam um esforço suplementar de estudo bíblico.

Por outro lado, é bem possível que tenha escrito um comentário sobre o Cântico dos Cânticos, como refere o seu primeiro biógrafo, desenvolvendo uma teologia mística. Como já acontecia com Abraham ibn Ezra, também Vieira considera este livro um caso à parte, pouco propício à exegese literal: «Naquele livro enigmático, todo o material é metafórico, e todo o literal, místico»¹⁶².

A partir dos elementos apresentados neste capítulo, vejamos agora alguns aspetos da «exegese» vieiriana, tal como é desenvolvida na sua obra parenética e profética.

¹⁶⁰ Título completo: *Critici sacri doctissimorum virorum in sacra biblia annotationes et tractatus*, 9 volumes, Londres, 1660-1700.

¹⁶¹ Este autor publicará sucessivamente as obras *Histoire critique du Vieux Testament* (Paris, 1678) e *Histoire critique du texte du Nouveau Testament* (Paris, 1689), consideradas precisamente o gérmen dessa exegese histórico-crítica.

¹⁶² OC, II, IX, p. 370.

2.4.1 *Vieira e a hebraica veritas*

Na linha da exegese medieval-renascentista, Vieira é um cultivador da *hebraica veritas*, que ele mesmo refere numa passagem da *Clavis prophetarum*¹⁶³. Por isso não é de estranhar que, na mesma *Clavis*, ele refira os «rituais hebraicos»¹⁶⁴, o «modo de falar hebraico»¹⁶⁵. Mais importante ainda são as constantes referências ao «texto hebreu» ou ao «original hebreu», e ainda, na obra profética, a citação de rabinos (por vezes também chamados: «sábios hebreus», «doutores hebreus», «mestres dos hebreus», «intérpretes hebreus»).

O facto de citar o «original hebreu», quase sempre por intermédio de um comentador – pois, provavelmente, embora tenha estudado um ano de hebraico (segundo as normas constitucionais dos Jesuítas), Vieira não dominava plenamente essa língua semita –, não tem nada de falsa erudição, como se poderia pensar (e parece ser a crítica de Verney a Vieira), mas manifesta essa preocupação, com início na Idade Média e desenvolvida pelo Renascimento, de um regresso «às fontes» e às línguas bíblicas.

O mesmo se diga em relação à citação dos rabinos. A maior parte deles (por exemplo, Moisés de Gerona, Isaac, Elias, Abba) são citados por intermédio do hebraísta Pedro Galantino, o rabino David Kimhi, por intermédio de Gilberto Genebrardo (o seu tradutor cristão), e Rabi Salomon, graças às frequentes citações de Nicolau de Lira.

Finalmente, num ambiente tantas vezes adverso aos judeus, não deixa de ser notável a insistência de Vieira na origem judaica de Cristo, do evangelista João e dos restantes Apóstolos (ver, por exemplo, «Sermão de Nossa Senhora do O»)¹⁶⁶.

2.4.2 *Privilegiar o sentido literal...*

Vieira tem consciência da diferença entre a exegese cristã e a exegese judaica, e do papel especial que o sentido espiritual ou místico tem na primeira, senão vejamos esta passagem da *Clavis*:

¹⁶³ «O quarto milénio de anos do mundo, segundo o cálculo de Eusébio, contado em conformidade com a verdade hebraica, completa-se no ano décimo-sexto do imperador Tibério, no qual também foi batizado Jesus Nosso Senhor...» (OC, III, VI, p. 99).

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 203.

¹⁶⁵ OC, III, V, p. 287; ou de «modo judaico» (OC, III, VI, p. 149).

¹⁶⁶ Cf. OC, II, VII, p. 380

Acerca da primeira parte desta questão não existe qualquer controvérsia entre os autores católicos; só os judeus, que não têm qualquer sensibilidade para as coisas espirituais, depositam toda a vaidade da sua esperança no reino temporal do Messias, ou negando o espiritual, ou ignorando-o por completo¹⁶⁷.

No entanto, em toda a sua obra, Vieira privilegia claramente o sentido literal das Escrituras, ou, como ele diz, «o sentido natural, próprio e literal delas» («Sermão da primeira dominga do Advento», § 1)¹⁶⁸.

Como referimos acima, mesmo se ele próprio não a pratica diretamente, Vieira recorre à filologia hebraica por intermédio dos comentadores modernos (Cornélio *a Lapide*, Juan Maldonado, Francisco Ribera, etc.), ou ainda de reconhecidos hebraístas (Lira, Montano, Galantino, Vatablo, Genebrardo, ou os portugueses Foreiro e Oleastro). A maior parte das vezes, o sentido procurado está ao serviço da argumentação retórica do autor; mas algumas vezes, sobretudo com nomes próprios, está ao serviço da busca da *etymologia* (quer literal, quer mística; ver por exemplo o duplo significado, «historial e místico», dos nomes da genealogia de Jesus no Evangelho de Mateus, tal como apresentados no «Sermão de Nossa Senhora de Penha de França»¹⁶⁹), ou ainda para ilustrar aspetos culturais (como por exemplo a voz dos pregoeiros nas festas judaicas, realçado na *Clavis*¹⁷⁰).

Mas, evidentemente, Vieira é um mestre da retórica (tendo sido professor desta disciplina em Olinda)¹⁷¹. É sobretudo esta dimensão que sobressai na parenética e que foi bem estudada por António José Saraiva¹⁷². A maneira como ele utiliza as imagens e as palavras ao serviço da exegese bíblica é notável, do mesmo modo que fazem dele um gigante da língua portuguesa. Os exemplos seriam infinitos, e, por isso, queremos apenas reter uma metáfora do «Sermão do Mandato»:

Com razão chamei «Sol» a Cristo nesta ocasião. O Profeta chamou-lhe «Sol de Justiça», e eu chamo-lhe «Sol da Ausência». Quando a Lua se mostra oposta ao Sol no seu ocaso, então está maior, e mais cheia, e faz em sua ausência outro novo dia. Mas donde lhe vêm à Lua estas enchentes de luz, e de resplendores?¹⁷³.

¹⁶⁷ OC, III, V, p. 206.

¹⁶⁸ OC, II, I, p. 134.

¹⁶⁹ Cf. OC, II, VII, pp. 162-166.

¹⁷⁰ Cf. OC, III, VI, p. 302.

¹⁷¹ Curiosamente ou não, haveria que estudar melhor o assunto, alguns dos autores cristãos mais citados por Vieira eram partidários da utilização da retórica na exegese cristã, tais como Cassiodoro (em relação aos salmos), Beda o *Venerável*, autor do *De schematibus et tropis*, Pedro Cantor, autor do *De tropis loquendi*, o Abade Ruperto de Deutz ou Santo Alberto Magno.

¹⁷² Cf. António J. SARAIVA, *O discurso engenhoso. Ensaios sobre Vieira*, Lisboa, Gradiva, 1996 (o primeiro estudo: «As quatro fontes do discurso engenhoso nos sermões do Padre António Vieira»).

¹⁷³ OC, II, IV, p. 273.

E neste tipo de «exegese» textual, retórica, a genialidade de Vieira – na opinião de Arnaldo Espírito Santo, que aqui retemos – está na *inventio*, ou seja, na maneira de encontrar e dispor dos argumentos para persuadir o ouvinte à conversão¹⁷⁴. Não esqueçamos que o uso dos recursos retóricos na exegese é de carácter «pragmático», procurando um efeito no leitor¹⁷⁵ ou no ouvinte.

Mas o nosso autor recorre ainda frequentemente aos instrumentos de análise contextual. Na primeira linha estão, evidentemente, Flávio Josefo (para a história judaica) e Jerónimo (para outras questões culturais). Da Idade Média, permanece a influente obra de Pedro Comestor, *Historia scholastica*. Porém, Vieira vive numa época de multiplicação das ciências e ele recorre às obras produzidas em todas essas áreas: cronologias, tratados de geografia ou de astronomia, obras enciclopédicas, aritmética, etc.¹⁷⁶

Enfim, as reflexões filosófico-teológicas mais desenvolvidas, a partir da *questio* escolástica, que aparece bem delineada no seguinte texto da *Clavis*:

Portanto, divididos em dois partidos, os mestres católicos disputam com grande afínco sobre o Reino temporal de Cristo, havendo certos que consideram que este é para Ele totalmente inglório, ao invés de outros que pensam que totalmente pertence à Sua glória e majestade. Motivo pelo qual, antes de respondermos inteiramente à questão, convém que examinemos atentamente os fundamentos de cada uma das partes. Mas, a fim de suprimirmos toda a espécie de equívocos, é mister que declaremos e suponhamos antecipadamente algumas poucas coisas¹⁷⁷.

Em palavras simples, é a análise em profundidade de um determinado tema, recorrendo a posições opostas, se as houver.

2.4.3 ...sem esquecer o espiritual

Em geral, é nos sermões panegíricos que Vieira usa mais os métodos de exegese espiritual. Vejamos alguns exemplos dos métodos assinalados.

¹⁷⁴ A. do ESPÍRITO SANTO, «Retórica e engenho na escrita do Padre António Vieira», in *Diana. Revista do Departamento de Linguística e Literaturas da Universidade de Évora*, 5-6 (2003-2004), pp. 173-200.

¹⁷⁵ Daniel MARGUERAT-Yvan BOURQUIN, *Para ler as narrativas bíblicas*, Prior Velho, Paulinas, 2012, p. 13.

¹⁷⁶ São frequentes as referências às cronologias e anais de Barónio, Saliano, Tornielo, Masseu, Súrrio, mas também a autores antigos recém-descobertos, como Sulpício Severo, a *Chronica universalis Alexandrina*, Miguel Pselo ou Otão de Freising. Refere obras de carácter mais enciclopédico: *Bibliotheca sancta* de Sisto de Sena, *Bibliotheca selecta* de Antonio Possevino ou *Dies caniculares* de Simone Majoli. Está a par das descobertas científicas de Kepler, Tico ou Galileu, aprovando umas, e outras não. Dá também crédito a «falsificações», como são os textos antigos publicados por Ânio de Viterbo no *Antiquitatum variarum*.

¹⁷⁷ OC, III, V, p. 206.

Na linha da pura tradição medieval, no «Sermão do Santíssimo Nome de Maria», Vieira usa exemplarmente o método da *etymologia*. Em primeiro lugar, o autor justifica o uso da exegese espiritual com o nome de Maria, porque este foi diretamente «instituído por Deus»¹⁷⁸. Depois, explica em que consiste tal método, a saber, na adequação do nome à realidade nomeada, tal como acontecia no Éden, quando Adão dava o nome às coisas e aos animais¹⁷⁹. Por fim, vêm os vários significados ou «etimologias» desse nome: 1) *Stella maris*, «estrela do mar»; 2) *Domina*, «Senhora»; 3) *Illuminatrix* ou *Illuminans eos*, «a que alumia os homens»; 4) *Amarum mare*, «mar amargoso»; 5) *Deus ex genere meo*, «Deus da minha geração»¹⁸⁰. E, no mesmo sermão, usa ainda o método da *etymologia* para fazer a «decomposição» (anatomia) do nome de Maria¹⁸¹.

A *interpretatio* encontra-se também frequentemente em Vieira. Não se trata simplesmente da tradução de um nome próprio hebraico, mas da sua interpretação, geralmente de tipo tropológica (ou moral). Os dois casos mais evidentes são o já citado «Sermão de Nossa Senhora de Penha de França», onde são explicados os nomes da genealogia de Jesus no Evangelho de Mateus¹⁸², de que encontramos ainda eco no «Sermão XXVII» do Rosário¹⁸³. Jacob, o *Lutactor*, ou Salomão, o *Pacificus*, por exemplo, são interpretações que apontam para atitudes características destes dois personagens.

Quanto à significação espiritual das *personas* e dos *animais*, vamos encontrar mais abaixo dois exemplos no episódio do sacrifício de Isaac (Génese 22) que Vieira empresta a terceiros, e que aqui vamos evocar muito resumidamente. Na interpretação desse episódio, Isaac surge como «figura» de Cristo, na sua paixão e morte. Entre outras coisas, tal como Isaac carrega ele próprio a lenha para o holocausto, assim também Cristo leva a sua cruz. Do mesmo episódio também se retira um exemplo de significação espiritual referida a animais: o cordeiro embrenhado nos espinhos, que serve como vítima substitutiva de Isaac, é também «figura» de Cristo, coroado de espinhos e vítima sacrificial.

No «Sermão do Nascimento da Mãe de Deus» encontramos uma lista de *realidades veterotestamentárias* tidas como figuras de Maria: Arca de Noé, Escada de Jacob, Vara de Moisés, Propiciatório, Torre de David, Trono de Salomão, Arca do Testamento, Tabernáculo¹⁸⁴.

¹⁷⁸ OC, II, VII, p. 219.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 224.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 227-230.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 232-238.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 162-166.

¹⁸³ OC, II, IX, p. 342.

¹⁸⁴ OC, II, VII, pp. 190-192.

E, sem querer ser exaustivo, várias outras realidades são apresentadas como «figuras» espirituais: a estrela como figura dos pregadores da fé («Sermão da Epifania»)¹⁸⁵; a mirra como figura da paixão de Cristo («Sermão das Dores da Santíssima Virgem Maria»)¹⁸⁶; a vara e a balança como figuras da cruz de Cristo («Sermão de Nossa Senhora da Graça»)¹⁸⁷; a água como figura da graça de Nossa Senhora¹⁸⁸; o círculo como figura de Deus («Sermão de Nossa Senhora do O»)¹⁸⁹; as espigas, no livro de Rute, como figura da Eucaristia («Sermão XXIII» do Rosário)¹⁹⁰; o número 40, no Antigo e Novo Testamento, como realidade espiritual («Sermão XXIV» do Rosário)¹⁹¹; o maná, no livro do Êxodo, como figura da Eucaristia («Sermão XXX» do Rosário)¹⁹².

2.4.4 A biblioteca bíblica de um pregador setecentista

Há poucos anos, Federico Palomo publicou uma pequena lista manuscrita de um pregador jesuíta de meados do século XVII, que continha uma indicação dos livros (cerca de 62 tomos) da sua «biblioteca» privada¹⁹³. Para além de duas bíblias – uma das quais com concordâncias, para facilitar a preparação das homilias – e de algum material de retórica e de homilética¹⁹⁴, o grosso desta lista é constituído pelos textos dos Padres da Igreja¹⁹⁵, algumas obras bíblicas de S. Tomás e, sobretudo, os teólogos expositores modernos.

Entre os teólogos expositores, destacam-se, evidentemente, os jesuítas espanhóis e portugueses: Juan de Pineda (Job e Salomão), Martín Delrío (Cântico dos Cânticos), Juan Maldonado (Evangelhos), Francisco de Toledo (Carta aos Romanos), Cosme de Magalhães (Josué), Francisco de Mendonça (Reis), Sebastião Barradas (Concórdia evangélica) e Brás Viegas (Apocalipse). A que há que acrescentar, de modo particular, o comentário a toda a

¹⁸⁵ OC, II, I, p. 366.

¹⁸⁶ OC, II, VII, p. 260.

¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 263-265.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 273.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 374.

¹⁹⁰ OC, II, IX, p. 243.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 262.

¹⁹² *Ibid.*, p. 416.

¹⁹³ Federico PALOMO, «Anaqueles de sacra erudición: Libros y lecturas de un predicador en el Portugal de mediados del siglo XVII», in *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 18 (2006), pp. 117-146.

¹⁹⁴ Destacam-se as obras de autores clássicos latinos (Cícero, Virgílio e Horácio), a *Ecclesiastica Rhetorica* de Fr. Luís de Granada e alguns livros de sermões de autores coetâneos (Gaspar Sánchez, Juan de Osorio, Francisco de Osuna e Aegidio Topiarius).

¹⁹⁵ Os Padres da Igreja e escritores eclesiais contemplados nesta lista são sobretudo latinos (Tertuliano, Eusébio, Atanásio, Jerónimo, Ambrósio, Agostinho e Gregório Magno), mas há também alguns gregos (Orígenes, Crisóstomo e Cirilo).

Escritura do jesuíta belga Jacques Tirin, ou Tirino. Dos teólogos expositores não jesuítas, estão contemplados o cardeal Caetano (Cartas Paulinas), Diego de Baeza (história evangélica), Antonio de Honcala (Gênesis), Jerónimo Osório (Eclesiastes) e Diego de Estella (Lucas).

Lendo a obra de Vieira, esta lista é, evidentemente, curta. Faltam muitos outros comentadores jesuítas (sobretudo os não ibéricos) e hebraístas importantes (Árias Montano, Ginebrardo, entre outros). Além disso, ele deve ter tido acesso a algumas das edições bíblicas comentadas, através das quais ele tem acesso a autores como Nicolau de Lira, Hugo de Saint-Cher, Paulo de Burgos, Alfonso Tostado, François Vatable (este, talvez, através da Bíblia de Vatablo, que era impressa regularmente em Salamanca), ou Isidoro Clarius. Na redação da *Clavis prophetarum*, ele teve certamente acesso à Bíblia Magna, ou talvez à Bíblia Máxima, de Jean de la Haye – que ele também menciona –, e onde encontraria os comentários de Jean de Gagny (Gagneu), Willelm Hessels van Est (Estio), Manuel de Sá, Giovanni Stefano Menochio (Menóquio) e Jacques Tirin (Tirino).

O número de autores e de títulos que refere quando trata de temas relacionados com o Livro do Cântico dos Cânticos ou com o Apocalipse é revelador de que foram temas mais estudados e aprofundados. O Livro do Cântico dos Cânticos era importante para o estudo da teologia mística, e da própria Igreja (corpo místico de Cristo). O Apocalipse, evidentemente, relacionado com as profecias e a realização do Reino de Deus na história (e o tema do Quinto Império).

Espiritualidade, formação e missão jesuítas

Neste terceiro capítulo ocupar-nos-emos do que consideramos o terceiro fundamento da teologia vieiriana: a espiritualidade jesuíta. O termo «espiritualidade» surge aqui no sentido em que muitas vezes é usado na história da espiritualidade, a saber, como «uma maneira particular de sintetizar vitalmente os valores cristãos» segundo a perspetiva de um determinado indivíduo (Inácio de Loiola) ou grupo de indivíduos (os Jesuítas)¹⁹⁶. Neste sentido, não se refere a uma «teologia espiritual» em sentido estrito, mas a uma maneira particular de viver o conjunto da doutrina cristã no seio de um movimento eclesial.

Entrando muito novo na Companhia de Jesus, António Vieira foi rapidamente introduzido nessa espiritualidade, logo na etapa do noviciado (com duração de dois anos). É no decorrer do primeiro ano do noviciado que tem lugar o mês completo de exercícios espirituais, seguindo o texto elaborado por Inácio de Loiola e provado pelas sucessivas gerações de jesuítas¹⁹⁷. Esta experiência de exercícios espirituais é profundamente marcante, como veremos. Tal como o seria ainda a experiência de «peregrinação» pelos caminhos das povoações índias, vivendo de esmolas, ou o serviço aos enfermos nos hospitais¹⁹⁸.

Também durante o noviciado, para subtrair o adolescente António Vieira ao clamor insistente da família, que se opunha à sua decisão de se fazer jesuíta, os seus superiores transferiram-no para a aldeia do Espírito Santo, onde havia um povoado indígena aos cuidados dos Jesuítas. Foi aí que Vieira se deparou, pela primeira vez, com o espírito missionário genuinamente jesuíta, que o levou a formular um voto especial de consagrar a sua existência ao trabalho das missões¹⁹⁹.

Depois, como estudante de filosofia e de teologia, Vieira mostrou-se um estudante fora do comum, e também por isso premiado pelos seus superiores, que lhe permitiram re-

¹⁹⁶ Veja-se G. MOIOLI, «Teología espiritual», in Stefano de FIORES-Tullo GOFFI (eds.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 2.^a ed., Madrid, Paulinas, 1983, p. 1357.

¹⁹⁷ Cf. João Lúcio de AZEVEDO, *História de António Vieira*, 2 vols., 3.^a ed., Lisboa, Clássica Editora, 1992, aqui, vol. 1, p. 23.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 24. Estas práticas fazem lembrar os propósitos de Inácio e seus companheiros, a caminho de Jerusalém. Sobre o impacto que terá causado em Vieira, veja-se, nas suas próprias palavras, a «Exortação doméstica em véspera da Visitação»; cf. OC, II, VII, pp. 52s.

¹⁹⁹ Cf. J. L. de AZEVEDO, *Op. cit.*, p. 17. Veja-se o seu testemunho em OC, III, IV, p. 443.

nunciar às tradicionais postilas e redigir os seus próprios cursos²⁰⁰. E, tal como nos outros colégios da Companhia, também na Baía devia haver as tradicionais «sabatinas», onde o formando se ia exercitando no debate e na argumentação, defendendo as suas próprias ideias com originalidade.

Estes são, portanto, os elementos que vamos desenvolver no presente capítulo. Começamos por abordar a experiência dos exercícios espirituais inacianos e aquilo que constitui o seu âmago. Depois, sublinharemos alguns elementos da formação intelectual jesuíta. No final, veremos os traços característicos da atividade missionária e pastoral da Companhia.

3.1 A experiência dos exercícios espirituais

António Lopes advertia²⁰¹, com razão, que é importante referir o impacto da experiência dos exercícios espirituais de um mês no jovem António Vieira. Estes exercícios inacianos correspondem a quatro semanas de retiro, em que o aspirante é convidado a «entrar em contacto íntimo com Jesus Cristo, ou – como diz Santo Inácio – para saborear intimamente a sua mensagem e a sua vida»²⁰².

Existe uma tendência geral para desvalorizar a literatura espiritual fora do seu «contexto» original, ou seja, o âmbito da experiência espiritual. Como tal, atribui-se-lhe pouca importância teológica. No entanto, como bem observou K. Rahner, esta literatura pode ser mais profunda e sábia que a teologia das escolas. Ela formula algumas experiências cristãs em que homens e mulheres foram guiados pela luz do Espírito de Deus e, como tal, constitui um lugar teológico privilegiado²⁰³.

É neste sentido que vamos sublinhar três momentos fundamentais da experiência espiritual inaciana: o exercício do «Chamamento do Rei temporal», a «Meditação das Bandeiras» e o tema da eleição que está omnipresente no mês de exercícios, mas que se revela particularmente na chamada «Contemplação para alcançar o amor»²⁰⁴.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 32. Vieira confirma-o durante o seu processo em Coimbra, afirmando que esses «manuais» se encontravam ainda na Baía (cf. OC, III, IV, p. 439).

²⁰¹ António LOPES, SJ, *Vieira, o Encoberto: 74 anos de evolução da sua utopia*, São João do Estoril, Principia, 1999, p. 94.

²⁰² *Ibid.*, pp. 94-95.

²⁰³ Cf. Víctor CODINA, SJ, «*Dos Banderas*» como lugar teológico, Barcelona, Cristianisme i Justícia, 2009, p. 4.

²⁰⁴ Para o texto dos *Exercícios* usamos a edição SANTO INÁCIO DE LOIOLA, *Exercícios Espirituais* [EE], tradução do autógrafo espanhol, por Vital Cordeiro Dias Pereira, SJ, organização e notas de F. de Sales Baptista, SJ, 3.^a ed., Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 1999.

3.1.1 «Chamamento do Rei temporal»

Este exercício²⁰⁵ situa-se no início da segunda semana de retiro (EE, 91-100), numa altura em que se começam a meditar os «mistérios» da vida de Jesus. Tradicionalmente, o exercício é ainda chamado «Segundo fundamento» – em relação ao «Princípio e Fundamento» do início dos *Exercícios* [EE, 23] –, uma vez que é nele que se fundamentam as contemplações posteriores.

O exercício está estruturado em três partes. Primeiro, oferece uma «parábola»: fala-se de um rei humano, escolhido por Deus, reverenciado e obedecido por todos os reis e príncipes do mundo, que se dirige aos seus súbditos e lhes revela a sua vontade de conquistar os «infíéis» – o qual recebe uma resposta positiva e pronta das pessoas boas. Em segundo lugar, a parábola é aplicada ao Rei eterno, Jesus Cristo, que chama todos os homens a trabalhar por Ele – e pelo seu Reino –, para que também possam participar da sua vitória – e qualquer pessoa razoável responderá afirmativamente a este apelo. Por fim, o exercício termina com uma oração, em que ocorre a resposta da pessoa generosa e magnânima (que é suposto qualquer exercitante dever ter).

Não há dúvida que o tema deste exercício é o Reino anunciado por Jesus Cristo; e, por isso, o exercício é também chamado, com frequência, «Meditação do Reino». O quadro metafórico é o da realeza medieval num contexto de confrontação com o Islão, ou seja, num claro quadro de apelo à «Cruzada» para conquistar os lugares santos às mãos dos «infíéis». Mas é o Cristo ressuscitado, vitorioso, quem chama, e a meditação do Reino move-se entre um «já», que acontece na história humana, e um «ainda não» escatológico ou, se quisermos, metafórico. No atual chamamento, o aspirante é convidado a identificar-se com Cristo e a realizar o seu serviço apostólico com Ele. Há uma clara ênfase na relação pessoal.

Como sublinha António Lopes, podemos supor que o jovem António Vieira tenha concebido nesta altura a decisão de um voto de dedicar toda a sua vida na conversão dos escravos índios e dos pretos²⁰⁶.

²⁰⁵ O título completo do exercício é: «O chamamento do Rei temporal ajuda a contemplar a vida do Rei eterno». Para o que a seguir dizemos, cf. sobretudo David L. FLEMING, SJ, «Reino», in GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de espiritualidade ignaciana*, dir. por José G. de Castro, vol. 2, Bilbao-Santander, Mensajero/Sal Terrae, 2007, pp. 1562-1565.

²⁰⁶ «De idade de dezassete anos fiz voto de gastar toda a vida na conversão dos gentios, e doutrina dos novamente convertidos; e para isso me apliquei às línguas do Brasil e Angola, que são os gentios, e cristãos boçais daquela Província» (OC, III, IV, pp. 443s).

3.1.2 «Meditação das Bandeiras»

A meio da mesma segunda semana, existe uma outra meditação, intitulada «Meditação das [Duas] Bandeiras», que complementa o exercício anterior²⁰⁷. Contrariamente ao que possa parecer, o objetivo desta meditação não é que o aspirante opte por Jesus ou por Satanás (as duas bandeiras), mas, antes, ajudar o exercitante a realizar um discernimento à luz dos Evangelhos, que é o tema específico desta semana.

Inácio continua no domínio do metafórico cavaleiresco medieval, e marcado também pela demonologia desse período histórico. A fonte inspiradora da meditação é a *Cidade de Deus* de Santo Agostinho, via *Flos Sanctorum* [A legenda áurea] do dominicano Tiago de Voragine. O contexto é ainda o do combate: o termo «bandeiras» refere-se aos dois chefes, às duas pessoas que recrutam soldados para as suas fileiras. Porém, supõe-se que o exercitante já tenha feito a sua escolha de «a quem» seguir (precisamente na oração final do exercício anterior). Por isso, agora, trata-se sobretudo de discernir «o como» seguir e imitar Jesus Cristo.

Não é por acaso que esta meditação foi colocada por Inácio entre o batismo de Jesus e as suas tentações no deserto. A exegese atual também reconhece que é esse o contexto em que Jesus teve de refletir e discernir acerca do seu messianismo²⁰⁸. As tentações não são uma narrativa moralizante, de um suposto combate entre Deus e Satã, mas a expressão de dois tipos de messianismo possíveis, duas lógicas às quais a pessoa é confrontada no seu próprio interior: a lógica da autossuficiência, da segurança, da racionalidade sem mistérios, triunfalista e alheia ao sofrimento do povo (uma lógica de «sistema»); e a lógica da solidariedade, da vulnerabilidade, da simplicidade e da pobreza (alternativa ao «sistema»).

Pedir para ser recebido sob a bandeira de Jesus, em pobreza e opróbrios (EE, 147), é claramente escolher o estilo de vida de Jesus: a lógica da solidariedade (o abaixamento quenótico de Deus), da vulnerabilidade (aceitar o conflito com os poderosos), da pobreza (a opção preferencial pelos pobres). E este era o programa de Inácio para a Companhia de Jesus, como revela uma passagem de uma carta de Polanco aos jesuítas de Pádua: «A amizade com os pobres torna-nos amigos do Rei eterno»²⁰⁹. A intuição inaciana tal como é expressa na «Meditação das Bandeiras» é profundamente profética, face à Igreja de cris-

²⁰⁷ Cf. Maurizio COSTA, SJ, «Banderas», in GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de espiritualidade ignaciana*, pp. 211-221.

²⁰⁸ Cf. V. CODINA, *Op. cit.*, p. 7, que se baseia sobretudo na investigação de J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, 5.ª ed., Madrid, PPC, 2007.

²⁰⁹ Carta de 7 de agosto de 1547 (BAC, 817), citada em V. CODINA, *Op. cit.*, p. 15.

tandade do seu tempo, aliada do poder político e económico, e que ele desejava reformar, tanto ou mais que o seu contemporâneo Martinho Lutero.

3.1.3 «Contemplação para alcançar o amor»

A «Contemplação para alcançar o amor» (EE, 230-237) ocorre na última semana de retiro²¹⁰. A intenção de Inácio parece ser bastante clara: «Reenviar o exercitante ao mundo com uma determinada e permanente chave espiritual: encontrar Deus em tudo, para poder deste modo amá-lo e servi-lo em tudo»²¹¹. Esta chave espiritual – ou, se quisermos, «devoção» – seria a expressão mais clara da própria experiência espiritual de Inácio, durante toda a sua vida, e que ele procurou incutir aos seus discípulos: toda a realidade criada é lugar de encontro, adoração, amor e serviço a Deus. O amor suplicado nesta contemplação é um modo permanente de ser, estar e atuar no mundo. É obra da graça divina e, simultaneamente, fruto do esforço humano («alcançar», ou seja, «conseguir» por seu próprio esforço).

Inácio não costuma usar muito o substantivo «amor», que para ele tem como que uma aura sagrada e é praticamente associado sempre a «serviço». Esse substantivo remeteria, em primeiro lugar, para uma colaboração com Deus no mundo, à maneira de Jesus. É assim que se podem entender as duas advertências de Inácio: primeira, a de que «o amor se deve pôr mais nas obras que nas palavras» (EE, 230); segunda, a de que «o amor consiste na comunicação recíproca [do que ama à pessoa amada, e vice-versa]» (EE, 231). Em segundo lugar, esse amor tem uma origem claramente divina: *a*) a fonte de todo o amor é o amor com que o Criador e Senhor abraça – e abraça – toda a alma devota (cf. EE, 15); *b*) é o amor da entrega a Cristo, do seguimento e da identificação com Ele, que brota do agradecimento pelo que Ele fez por nós (EE, 95-98); *c*) o amor que leva o crente a «descer» com Cristo ao mundo, para encontra-lo em todas as coisas, e em tudo amá-lo e servi-lo (EE, 233).

²¹⁰ Cf. J. António GARCÍA RODRIGUEZ, SJ, «Amor», in GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de espiritualidade ignaciana*, pp. 148-157.

²¹¹ *Ibid.*, p. 149.

3.1.4 Dimensão «dramática» dos Exercícios

Os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loiola já foram objeto das mais variadas interpretações. As duas abordagens mais frequentes foram a ascética e a mística.

A abordagem ascética fundava-se no primeiro número dos *Exercícios Espirituais*, logo após as anotações orientadoras, que diz o seguinte: «Para se vencer a si mesmo e ordenar a sua vida sem se determinar por afeição alguma que seja desordenada» (EE, 21). O conjunto de exercícios apresentados por Inácio serviriam então para «preparar e dispor a alma», para «buscar e achar a vontade divina» para a sua vida, tendo em vista «a salvação da alma» (Primeira anotação; EE, 1). Esta interpretação ascética, fundada no esforço pessoal, atualmente, parece ser redutora da espiritualidade inaciana e é criticada por seguir mais a ética estoica que o Evangelho de Jesus Cristo.

Ao longo do século XX foi-se impondo uma outra abordagem, que situa os exercícios inacianos no contexto do século de ouro espanhol: a mística espanhola. Os exercícios da segunda e terceira semanas concentram a atenção do exercitando na contemplação do Rei Eterno, e da sua vida nesta Terra. À medida que ele busca a vontade divina, pretende-se que «o mesmo Criador e Senhor se comunique à alma a Ele devotada, abraçando-a no seu amor e louvor, e dispondo-a a seguir pelo caminho que melhor o pode servir no futuro» (Décima quinta anotação; EE, 15). A experiência do encontro com Deus parece, neste caso, ser o elemento mais decisivo²¹².

Mas existe ainda uma alternativa a estas duas abordagens, e que foi desenvolvida pelo teólogo suíço Hans von Balthasar: a dramática. Para este teólogo, o ponto central dos exercícios inacianos encontra-se no elemento da «eleição»: o encontro com Deus (o «Criador e Senhor [da história]») é um encontro com um Deus que elege e chama²¹³. E aqui entramos no cerne do projeto teológico da «teodramática» que, através da analogia do teatro, pretende «iluminar o mistério da ação divina na história, tal como é narrada na tradição bíblica»²¹⁴.

²¹² Cf. Bernard SESBOÜE, «Spiritualité ignatienne et théologie», in *Revue de Spiritualité Ignatienne*, 115 (2007), pp. 27-35. Karl Rahner foi o maior impulsor desta abordagem.

²¹³ Werner LÖSER, «Hans Urs von Balthasar and Ignatius Loyola», in *The Way*, 44/4 (2005), pp. 115-130, aqui p. 117.

²¹⁴ Lucio FLORIO, «Creación y teodrama : incorporación de la historia de la vida en el horizonte de la Teodramática de H. U. von Balthasar» [em linha]. *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu*, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponível em: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/creacion-teodrama-incorporacion-historia-vida.pdf> [consultado em 22.01.2015]. Cf. Ainda Cecilia Avenatti de PALUMBO, «Mirar adentro, actuar desde el centro. Por la *via pulchritudinis* a la acción teodramática: una voz

A revelação judaico-cristã não é uma doutrina ou uma moral, mas tem que ver com a ação de Deus no mundo, pelo que o topos teatral é perfeitamente útil para a teologia. Porém, é preciso afirmar desde já que Deus não é apenas o «diretor» deste «teatro do mundo» (como acontece em Calderón de la Barca), Ele é também, e sobretudo, ator. Em Jesus Cristo, Ele «comprometeu-se» com a humanidade, fazendo com que a história do mundo se torne um «teodrama». E mais: em Cristo, e graças a Ele, a pessoa, mediante a eleição-chamamento-missão, constitui-se em «pessoa teológica». Ou seja, nesta teodramática, não se trata apenas de atuar, mas de nos convertermos nos papéis que representamos, «quanto mais o homem se aproxima desta identidade [papel-pessoa], com maior perfeição interpreta o seu papel»²¹⁵.

Como jesuíta, Vieira estava profundamente marcado pela espiritualidade dos *Exercícios*, e o carácter dramático dessa espiritualidade não deve ter sido estranho ao nosso autor: o exercício do «Chamamento do Rei temporal[/eterno]» no início da segunda semana, seguido depois pela «Meditação das Bandeiras» (de Cristo e de Satanás), introduzem o exercitando nessa dinâmica da eleição-chamamento-missão. Esta experiência pessoal aliada ao estudo exegético-teológico devem ter sido o crisol do sonho vieiriano na sua dupla vertente: eclesiológica (consumação do Reino de Cristo na Terra) e nacionalisto-imperialista (esperanças de Portugal)²¹⁶.

3.2 A formação intelectual jesuíta

No primeiro capítulo, já mencionámos o *cursus* formativo do jesuíta professo, que envolvia as humanidades e as línguas, num primeiro momento, e, depois, os estudos de filosofia e de teologia²¹⁷. O que não fizemos foi caracterizar o modo como isso era feito.

A influência principal da formação intelectual dos Jesuítas provém sobretudo de Paris (o muito citado *modus parisiensis*), uma vez que foi ali que culminaram os estudos dos primeiros companheiros de Inácio de Loyola, e do próprio fundador da Companhia de Je-

cristiana en el escenario de la postmodernidad», *Atualidade Teológica – Revista do Departamento de Teologia* da PUC-RIO, XVII-44 (maio-agost. 2013), pp. 332-343.

²¹⁵ Hans U. von BALTHASAR, *Teodramática. 2: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, Encuentro, 1992, p. 17, cit. em C. A. de PALUMBO, *Op. cit.*, p. 341. Nesta perspetiva, os santos são então «os intérpretes autênticos do drama divino» (*loc. cit.*).

²¹⁶ Cf. António LOPES, *Vieira, o Encoberto*, pp. 94-99.

²¹⁷ É clássica a obra de Francisco RODRIGUES, *A formação intelectual do jesuíta: leis e factos*, Porto Livraria Magalhães e Moniz, 1917.

sus. A criação dos primeiros colégios inspira-se nos colégios parisienses e adota a mesma metodologia que os pioneiros apreenderam nos colégios de Montaigu e Sainte-Barbe. Mas é também o próprio modo de conceber a teologia e a exegese que absorve outras experiências tidas na capital francesa, particularmente no colégio dominicano de Saint-Jacques e no recém-fundado Colégio dos Leitores Reais (futuro Colégio de França).

A par dos escritos fundadores de Inácio de Loiola (os *Exercícios*, as *Constituições* e a correspondência), são também importantes as obras pedagógicas do braço direito de Inácio, e seu sucessor, Diego Laínez, relativas ao estudo das teologias especulativa (tomista) e expositiva (hermenêutica bíblica).

3.2.1 O *modus parisiensis*

Os primeiros jesuítas foram marcados pelo modelo pedagógico «parisiense», o *modus parisiensis*²¹⁸, que depois implementaram nos seus colégios²¹⁹, como sua referência pedagógica. A razão de tal preferência (em detrimento de modelos como os de Bolonha e Oxford) prende-se com o facto de o método representar melhor o ideal pedagógico, humanista e cristão desejado pela Companhia de Jesus.

O contacto com esse método foi prolongado e variado. Começou certamente na Universidade de Alcalá, um importante centro renascentista europeu, organizado à imagem de Paris. Inácio teve ali uma breve estadia (1526-1527), mas muitos outros jesuítas estudaram ali (nomeadamente, Alfonso Salmerón, Diego Laínez e Nicolás Bobadilla). Depois, continuou nos colégios parisienses de Montaigu, Sainte-Barbe, Saint-Jacques, Sorbona e Navarra. Ali estudaram Inácio e seus companheiros (Francisco Xavier, Pedro Fabro, Simão Rodrigues, Cláudio Jay, Alfonso Salmerón, e outros).

²¹⁸ Cf. Javier VERGARA CIORDIA, «El humanismo pedagógico en los colegios jesuíticos del siglo XVI», in *Studia Philologica Valentina*, 10/7 (2007), pp. 171-200, particularmente a síntese sobre o *modus parisiensis* nas páginas 190-197. O estudo clássico sobre o tema continua a ser o de Gabriel CODINA MIR, *Aux sources de la pédagogie des Jésuites: Le «modus parisiensis»*, Roma, Instituto Histórico da Companhia de Jesus, 1968; cf. ID., «The 'Modus Parisiensis'», in Vincent J. DUMINUCO (ed.), *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*, N. Iorque, Fordham University Press, 2000, pp. 27-49. Entre nós, vejam-se os estudos de Joaquim Ferreira GOMES, «O "modus parisiensis" como matriz da pedagogia jesuíta», in *Revista Portuguesa de Pedagogia*, XXVIII/1 (1994), pp. 3-25; e Margarida MIRANDA, «Uma 'Paideia' humanística: a importância dos estudos literários na pedagogia jesuítica do séc. XVI», in *HVMANITAS*, XLVIII (1996), pp. 223-256.

²¹⁹ Veja-se a carta de Juan Polanco a Antonio Araoz, sobre as escolas jesuítas, em John P. DONNELLY, SJ (ed.), *Jesuit Writings of the Early Modern Period, 1540-1640*, pp. 33-37.

É um método proveniente de múltiplas influências: elementos pedagógicos provenientes da práxis baixo-medieval, hábitos e costumes de tradição monacal, uma grande influência das escolas dos Irmãos da Vida Comum e uma aposta numa pedagogia de tipo indutivo própria do humanismo de então. A síntese alcançada «está baseada numa pedagogia ativa, orientada para a formação intelectual, moral e espiritual [do estudante], e apoiada num plano de estudos muito organizado e fundamentado, que encontrou no colégio universitário a sua expressão institucional mais acabada»²²⁰.

Tal como foi implementado nos colégios da Companhia, este método parisiense apresenta os seguintes traços característicos:

1.º O carácter regulamentista. Uma organização vertical, com postos de governo e responsabilidades docentes muito bem definidas. São sintomáticas: as Regras do Reitor do Colégio Romano (1551) e a própria *Ratio studiorum* (1599)²²¹.

2.º A intensidade da temporalização pedagógica. O período escolar desenvolvia-se desde o dia 1 de outubro (São Remígio) até 24 (São João) ou 29 de junho (São Pedro), com algumas férias intercalares (Natal, Páscoa e Pentecostes). Um horário muito preenchido (lições ordinárias, lições especiais, etc.).

3.º Graduação docente. Um plano de estudos progressivo, sequencial e graduado (elemento de influência dos Irmãos da Vida Comum, via Colégio de Montaigu).

4.º Carácter literário e humanista do currículo. Os colégios parisienses, dependentes na sua maioria da Faculdade de Artes, respirava um ar renovador, de vanguarda. Estudavam-se as Artes e as línguas antigas, e predominavam os grandes autores clássicos. A Companhia viria a potenciar uma retórica cristã que harmonizasse as qualidades dos autores clássicos com as virtudes cristãs.

5.º A indução e o ativismo. Esta metodologia apostava no exercício e na prática constantes, de modo a envolver as faculdades e recursos da pessoa. A variedade desses exercícios era assombrosa.

6.º A disciplina (que envolvia também o castigo, normalmente ministrado por pessoas leigas, exteriores à Companhia).

²²⁰ J. VERGARA CIORDIA, *Op. cit.*, p. 193.

²²¹ Para a *Ratio studiorum*, ver Margarida MIRANDA, *Código pedagógico dos Jesuítas. Ratio studiorum da Companhia de Jesus (1599). Regime escolar e curriculum de estudos*, ed. bilingue latim-português, introdução, versão e notas de M. Miranda, Braga, Faculdade de Filosofia-UCP/Província Portuguesa da SJ/Eds. Alcalá, 2008.

3.2.2 O tomismo e a teologia positiva

Durante a sua estadia em Paris, além do curso de Artes (que terminou em 1532 e de que recebeu o grau de Mestre em 1534), Inácio de Loiola frequentou aulas de Teologia no Colégio Saint-Jacques²²², onde, desde o início do século, tinha havido uma reforma muito importante. A leitura do *Mestre das Sentenças* fora substituída pela leitura da *Suma Teológica* de S. Tomás. E esta novidade espalhar-se-ia por toda a Europa, a começar por Salamanca, por ação sobretudo de Francisco de Vitória. Por outro lado, também em Paris, Inácio teve contacto com as primeiras elaborações de uma «teologia positiva», tal como era definida pelo teólogo inglês John Main.

Portanto, é com naturalidade que vemos Inácio adotar, já nas suas Constituições, a teologia de S. Tomás de Aquino e a filosofia aristotélica como núcleo do programa de estudos da Companhia, bem como a teologia positiva. O curso de Artes, com uma duração de três anos – mais meio ano para revisões e prestação de provas – era essencialmente aristotélico: começava pelo estudo da lógica e filosofia natural, para culminar com a ética e metafísica (cf. Const., 470), que preparavam proximamente os estudos teológicos. Estes, envolviam o estudo das Sagradas Escrituras, a teologia escolástica tomista e a teologia positiva (cf. Const., 464)²²³. Este programa seria mais amplamente desenvolvido na *Ratio studiorum*, aprovada em 1599.

Na experiência dos primeiros jesuítas, esse programa está bem claro. Restaurada em 1534, a Universidade de Roma – ou o *Studium Urbis* – contou entre 1537 e 1539 com dois professores jesuítas: Diego Laínez, para a teologia escolástica (tomista), e Pierre Fabre, para a teologia positiva²²⁴. O mesmo Laínez, juntamente com Alfonso Salmerón, terão um papel muito importante durante o Concílio de Trento, como teólogos papais. E, em 1552, é encarregado por Polanco, secretário de Inácio, de redigir um compêndio da *Suma Teológica* de S. Tomás, para uso mais operativo enquanto teologia fundamental. Praticamente, dez anos antes da publicação do *De locis theologicis* (1563) de Melchor Cano, Laínez propõe uma metodologia de carácter dialético-didático dos «lugares teológicos», segundo um ordenamento tripartido: o testemunho da Escritura e da tradição eclesiástica (que compreendia as definições conciliares e os decretos pontifícios), o testemunho dos santos doutores

²²² Cf. INÁCIO DE LOIOLA, *The Autobiography of St. Ignatius Loyola*, trad. de Joseph F. O'Callaghan, introd. e notas de John C. Olin, N. Iorque, Fordham University Press, 1992, p. 80.

²²³ Cf. John P. DONNELLY, SJ (ed.), *Op. cit.*, pp. 41-42.

²²⁴ Cf. Paul F. GRENDLER, *Renaissance Education Between Religion and Politics*, Aldershot/Burlington, Ashgate, 2006, VI, p. 3.

(Padres da Igreja e grandes escritores eclesiásticos) e o testemunho da razão natural (ou dos filósofos e doutores leigos)²²⁵. Este texto terá, evidentemente, ampla repercussão na Companhia de Jesus.

3.2.3 Hebraísmo cristão e exegese

Diego Laínez e Alfonso Salmerón são modelos dos teólogos jesuítas: simultaneamente especialista em teologia especulativa e em exegese. A sua formação é claramente humanista, iniciada em Alcalá de Henares – a universidade fundada pelo cardeal Cisneros, «à imagem da Universidade de Paris»²²⁶ – e continuada em Paris. Salmerón e Laínez foram alunos do Colégio Trilíngue (Colégio Real) e receberam ali, provavelmente, um bom treino nas línguas bíblicas e nos métodos de exegese bíblica.

No Colégio Real, estiveram também em contacto com grandes hebraístas da época. Uma das relações de Inácio, e dos seus primeiros companheiros, foi Guillaume Postel, que vivia também no Colégio Sainte-Barbe. Este futuro professor de hebraico do Colégio Real partilhava com os primeiros jesuítas aspirações místicas, o ideal de reforma da Igreja e o gosto pelas missões longínquas, nos territórios recém-descobertos por portugueses e espanhóis. Em 1544, quando já havia perdido o favor do rei de França, Postel chega mesmo a juntar-se aos Jesuítas, em Roma, mas não termina o seu noviciado por causa das suas ideias messiânicas e os vaticínios que fazia publicamente.

Este ambiente favorável à aprendizagem das línguas bíblicas, e particularmente do hebraico, marcou o espírito dos primeiros jesuítas e da Companhia. Depois do primeiro período conciliar, e tendo em conta os debates em torno da Sagrada Escritura que nele tiveram lugar, Diego Laínez escreveu a obra *Documenta ad bene interpretandas Scripturas*, que marcaria os estudos bíblicos na Companhia²²⁷. Dele se destacam duas características fundamentais: primeiro, uma clara opção pelo sentido literal, que é amplamente favorecida pelos estudos da língua hebraica, que permitiram o acesso aos textos originais e aos comentários rabínicos medievais; segundo, a interação entre exegese e teologia, que fazia com que os expositores jesuítas incorporassem na interpretação das Escrituras a doutrina

²²⁵ Cf. Franco MOTTA, *Bellarmino: Una teologia politica della Controriforma*, Bréscia, Morcelliana, 2005, pp. 320-322.

²²⁶ Citado em J. VERGARA CIORDIA, *Op. cit.*, p. 190, nota 45. Por esta universidade passou também, brevemente, Inácio de Loiola (1526-1527) e Nicolás de Bobadilla, e, posteriormente, Jerónimo Nadal.

²²⁷ Cf. Franco MOTTA, *Op. cit.*, p. 320. Curiosamente, apesar da sua importância e influência, só viria a ser impresso no século XIX.

católica (ou seja, o dogma cristão e o comentário dos santos Padres)²²⁸. Os Jesuítas vão claramente privilegiar o estudo do hebraico nos seus colégios e universidades, em vista de desenvolver o interesse pelo sentido literal, mas também, simultaneamente, como auxiliar para a defesa do texto «oficial» da Igreja católica – a Vulgata de Jerónimo –, em contrapartida ao gosto dos reformadores por novas traduções a partir dos originais.

A integração do dogma cristão e dos comentários dos santos Padres nas obras dos expositores jesuítas favorece, paulatinamente, a evolução da teologia expositiva e positiva para uma teologia fundamental das «fontes».

3.3 O espírito missionário

O Colégio Sainte-Barbe, dirigido pelo português Diogo de Gouveia, *o Velho*, onde se juntaram vários dos primeiros jesuítas, era um dos pontos nevrálgicos dos estudos parisienses. Nele, discutiam-se calorosamente as novas descobertas de portugueses e espanhóis, e o que isso representava para o conjunto da Europa de então.

Nesse colégio, Inácio de Loiola cruzou-se com uma das figuras mais interessantes e notáveis do século XVI, Guillaume Postel, profundo conhecedor do hebraico, do árabe e do siríaco. Grande estudioso das literaturas rabínica, cabalística e islâmica, sonha com a instauração de uma religião universal, bem como de uma monarquia universal, e na perfeita convivência de cristãos, judeus e maometanos²²⁹. Inácio e Postel partilham vários ideais (reformistas e missionários), que levarão, alguns anos mais tarde, o segundo a procurar um caminho vocacional na Companhia fundada pelo primeiro²³⁰.

Esse ambiente é, certamente, o cadinho onde se prepara a obra missionária da Companhia de Jesus, tal como manifestará poucos anos mais tarde com o convite do rei português para o compromisso missionário dos Jesuítas nos territórios recém-conquistados para a Igreja de Cristo.

²²⁸ Cf. Jared WICKS, «Catholic Old Testament Interpretation in the Reformation and Early Confessional Eras», cit., p. 637; e Luke MURRAY, «Cornelius a Lapide and Catholic Hebrew studies after Trent», An Essay presented at the Renaissance Society of American Annual Meeting, March 27, 2014, p. 10s; texto online: www.academia.edu/7080496/Cornelius_a_Lapide_and_Catholic_Hebrew_Studies_after_Trent (consultado a 12 de fevereiro de 2015).

²²⁹ Cf. Marion L. KUNTZ, *Guillaume Postel, Prophet of the Restitution of All Things*, cit. (Prefácio de Paul O. Kristeller).

²³⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 16-23.

3.3.1 Normas fundamentais

Desde a sua fundação, a obra missionária dos Jesuítas assenta em três «normas» fundamentais: a disponibilidade apostólica, a adaptação missionária e a promoção humana²³¹.

A disponibilidade ou mobilidade apostólica materializa-se no chamado «quarto voto» jesuíta, pelo qual todo o membro professo se obriga a uma especial obediência ao Sumo Pontífice relativamente às missões²³². Não é um voto «ao Papa», mas a Deus, em que a pessoa se coloca à disposição da missão universal da Igreja, representada nessa «obediência ao Sumo Pontífice», em prole da salvação da pessoa (na altura dizia-se «das almas»). Curiosamente, como observa John O'Malley, nos primeiros anos da Companhia de Jesus, a iniciativa das missões pertence mais ao rei português D. João III, do que ao Pontífice, e Inácio parece conceder-lhe tanta autoridade quanta a do próprio Papado²³³. Exemplar desta norma fundamental é o envio de Francisco Xavier para a Índia. Inicialmente haviam sido enviados Nicolas Bobadilla e Simão Rodrigues, mas, por impossibilidade do primeiro, Francisco Xavier prontificou-se de imediato a substituí-lo, partindo em seu lugar.

A segunda norma, a adaptação missionária, assenta em dois níveis – ou duas atitudes – distintos(as): ocorre em relação às pessoas, mas também em relação aos povos. Em relação às pessoas, busca-se a captação psicológica dos destinatários, e que mais não é do que a metodologia apresentada por S. Paulo na Primeira Carta aos Coríntios: «Embora livre em relação a todos, fiz-me servo de todos, para ganhar o maior número. [...] Fiz-me tudo para todos, para salvar alguns a qualquer custo» (1Coríntios 9,19.22). Esse sentido poderia também estar presente no conhecido lema da Companhia – *Ad maiorem Dei gloriam atque hominum salutem* – cunhado numa outra passagem da Primeira Carta aos Coríntios: «...fazei tudo *para glória de Deus* [...] Fazei como eu, que me esforço por agradar a todos em tudo, não procurando o meu próprio interesse, mas o do maior número, *a fim de que eles sejam salvos*» (1Coríntios 10,31.33)²³⁴.

A adaptação aos povos consiste naquilo que hoje chamamos – precisamente por ação dos Jesuítas – de «inculturação», ou seja, o conhecimento, estima e aceitação dos valores culturais dos vários povos evangelizados, a saber: as línguas, os costumes e as tradições.

²³¹ Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, «Jesuitas en América: utopía y realidad en las reducciones del Paraguay», in José I. TELLECHEA *et al.*, *Jesuitas: una misión, un proyecto*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2007, pp. 33s.

²³² Cf. John O'MALLEY, *Los primeros jesuitas*, Bilbao/Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1993, p. 365.

²³³ *Ibid.*, p. 366.

²³⁴ Os itálicos são nossos.

Foi precisamente através desta adaptação aos povos evangelizados que os missionários da Companhia de Jesus escreveram páginas admiráveis na história das missões: a ação de Roberto Nobili, na Índia, e de Mateo Ricci, na China, bem como a de Diego de Torres Bollo no Paraguay.

Enfim, a promoção humana entre os evangelizados. Por um lado a ação de tipo educativo, promovendo a paideia geradora de civilização. Por outro, a promoção social, através da criação de ofícios artesanais ou facultando habilitações técnicas, uma tendência que encontramos desde muito cedo na Companhia (cf. Carta a João Nunes Barreto), e muito mais desenvolvida no sistema das «reduções» paraguaias.

3.3.2 *Variedade missionária inicial*

A maior parte das atividades que a Companhia de Jesus viria a assumir como suas, inicialmente, nem sequer estavam na imaginação dos primeiros jesuítas. Uma vez fracassados os esforços de ir para Jerusalém, a sua ideia missionária era tão-somente pregar (como os Dominicanos), administrar os sacramentos da Confissão e da Comunhão (a ação pastoral habitual) e dirigir as pessoas interessadas em fazer uma experiência de exercícios espirituais (o único elemento genuinamente jesuíta).

Rapidamente, porém, viram-se a braços com novas áreas de ação a que foi necessário responder, e que viriam a constituir os campos privilegiados da sua «missão». Em primeiro lugar, a evangelização nos territórios recém-«conquistados» pelos portugueses no Oriente e na América (atividade solicitada pelo rei D. João III, por influência de Diogo de Gouveia²³⁵, através do seu embaixador na Santa Sé, D. Pedro de Mascarenhas). Em seguida, o crescente envolvimento na educação das jovens gerações, através da criação de colégios (as primeiras experiências de Gandia e Messina). Além das missões e dos colégios, o terceiro grande campo de atividade dos Jesuítas foram as missões itinerantes fora das grandes cidades, no campo, baseadas na pregação, na administração da Confissão e no ensino do catecismo (uma atividade regulamentada pelo superior-geral Claudio Acquaviva²³⁶, e que os Jesuítas dividiam com os Capuchinhos, também fundados no século XVI).

²³⁵ Trata-se do responsável do Colégio de Sainte-Barbe, de Paris, onde residiram alguns dos primeiros jesuítas.

²³⁶ John P. DONNELLY, SJ (ed.), *Op. cit.*, pp. 193-198.

Além destas três grandes atividades, que envolviam a grande maioria dos membros da Companhia, havia outros trabalhos «específicos», muitos deles relacionados com o problemas de promoção humana (hoje diríamos de «justiça e paz»), como o flagelo das vinganças nalgumas regiões italianas, o drama da prostituição nas grandes cidades (Inácio criou, em Roma, a Casa de Santa Marta para acolher prostitutas), ou a inumana «caça às bruxas» na Alemanha (ação de Friedrich Spee) e perseguição aos cristãos-novos em Portugal (escritos de António Vieira).

3.3.3 As reduções paraguaias

Entre as obras missionárias dos Jesuítas sobressaem as chamadas «reduções» paraguaias, que Voltaire qualificou de «triunfo da humanidade»²³⁷. Elas são resultado de um conjunto de circunstâncias em que teve importante papel a figura de Diego de Torres Bollo.

Relativamente às circunstâncias, elas explicam-se, no mundo hispânico²³⁸, devido à progressiva consciencialização do problema do «índio», durante o século XVI. Diego de Torres Bollo, o primeiro superior provincial das missões jesuíticas do Paraguai e grande impulsionador das reduções, é fruto deste contexto. Nomeado reitor do colégio de Quito, aí conheceu e se relacionou com o grande defensor dos índios D. Manuel Barros de San Millán, presidente e visitador da Real Audiência de Quito. Depois, enviado à Europa para participar na Congregação Geral do seu instituto religioso, conheceu D. Juan de Salazar, um nobre de origem portuguesa e grande defensor dos índios na corte madrilena, que se estabeleceu posteriormente em Tucumán, onde gastou os seus bens em defesa dos índios. Uma vez nomeado provincial do Paraguai, tornou-se amigo do bispo de Tucumán, Frei Hernando de Trejo y Sanabria, um feroz opositor do «serviço pessoal» indígena. Por isso, durante a missão do visitador Francisco de Alfaro, o autor das famosas *Ordenanzas de Alfaro*, procurou convencê-lo dos malefícios das *encomiendas*.

Por outro lado, as reduções jesuítico-guaranis também são o fruto de uma opção missionária jesuíta, durante o longo governo do propósito geral Claudio Acquaviva (1581-

²³⁷ Cf. VOLTAIRE, *Œuvres complètes. XVIII: Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, vol. 2, Paris, Libr. De L. Hachette et C.ie, 1859 (cap. CLIV : Du Paraguay), p. 108.

²³⁸ Na verdade, foi no mundo hispânico que esta experiência vingou. As tentativas de José López de Moura na Serra Leoa e de António Vieira no Maranhão, infelizmente, não tiveram sucesso.

1615): a defesa dos índios tornou-se, nessa altura, uma «prioridade» da Companhia de Jesus na América²³⁹. Em carta de 1584, dirigida ao provincial do Peru, o Geral dos Jesuítas encorajava os confrades a sentirem-se todos «missionários» e a aprenderem (obrigatoriamente) a língua nativa, uma obrigação que foi reafirmada na V Congregação Geral da ordem, em 1593-1594: «porque sem língua, [os nossos] não podem deixar de ser como mudos e de pouco efeito». Mais de vinte anos mais tarde, em 1607, sensível aos argumentos de Diego de Torres Bollo, e depois de uma junta teológica ter deliberado sobre o assunto, enviava uma carta circular mandando abolir o «serviço pessoal» de índios em todos os colégios jesuítas.

Mas o papel de Diego de Torres Bollo foi determinante²⁴⁰. Chegado a Juli (Peru) em 1581, depressa se deu conta de que os jesuítas não podiam dedicar-se simplesmente às «doutrinas» (isto é, às visitas esporádicas às aldeias indígenas), mas deviam investir nas «missões» fixas. Em Quito, Barros de San Millán mostrou-lhe que era absolutamente necessário proibir que se obrigassem os índios a trabalhar, para além do que estava estipulado no regime das *encomiendas*, e que se lhes pagassem salários justos. Depois, em Potosí, elaborou com seus companheiros a *Breve relación de los agravios que reciben los indios* (1596), uma corajosa denúncia das condições de vida dos índios peruanos. Ao viajar para a Europa, levava consigo a *Historia general de la Compañia de Jesús en la Provincia del Perú* (1600), onde a defesa dos índios aparece claramente como uma «prioridade» dos de Loiola na América. Chamado em 1603 a uma sessão do Conselho das Índias, Torres Bollo faz um memorial em defesa das missões fixas em meio indígena.

E depois de eleito provincial da nova Província do Paraguai, este antigo discípulo de Francisco Suárez, em Valladolid, passou de imediato à ação. Primeiro, aboliu o «serviço pessoal» em todas as casas da Companhia na sua província, redigindo um memorial com as razões que o motivaram: «Existem três razões que tornam injusto o serviço pessoal... a primeira é impor-se ao homem livre perpétua servidão... a [segunda] injustiça de não se lhe pagar um salário justo... que deve ser, pelo menos, suficiente para sustentar-se ele e a sua mulher, e poupar alguma coisa... a terceira injúria, o trabalhar demasiado»²⁴¹. Depois, deu início à fundação de reduções de índios, onde pudessem viver sem ingerência exterior, governando-se por eles mesmos e aprendendo a viver como cidadãos e cristãos. Nas suas ins-

²³⁹ Francesca CANTÙ, «Il generalato di Claudio Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù. Note e prospettive sulle missioni americane», in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: Espiritualidade e cultura*, vol. 1, Instituto de Cultura Portuguesa da FLUP, 2004, pp. 151-170.

²⁴⁰ Juan Carlos ZURETTI, «Un precursor de los derechos humanos en el Tucumán del siglo XVI: el Padre Diego de Torres Bollo, SJ», in *Teología*, 57 (1991), pp. 13-22.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 20.

truções, afirmava que «nem o rei tinha poder sobre a liberdade de seus vassalos, mas que era apenas credor de algum tributo, que lhe seria transferido pelo direito de *encomienda*, mas condenando todo o serviço pessoal»²⁴². Nas reduções, os índios guaranis trabalhariam livremente para si mesmos e sua família, ao mesmo tempo que assegurariam o tributo devido ao rei, como seus vassalos livres.

²⁴² *Ibid.*

Parte II

«As Choupanas»

Abordagem teológica aos escritos circunstanciais

«Como os *Sermoens* [...] à saciedade patenteiam, a Escritura Sagrada, no conjunto do Velho e Novo Testamento, é, para o pregador jesuíta, tesouro de inesgotáveis riquezas e mina de misteriosas surpresas, donde, segundo a metáfora evangélica, se extraem “coisas velhas e novas”.»

João Francisco Marques

A comparação de vidas de homens ilustres, que fez a fama de uma obra de Plutarco – *Vidas paralelas* –, não parece ser um exclusivo da Antiguidade clássica. O século XVII também permitiria comparações semelhantes em vários domínios, e nomeadamente no da parenética e ação político-religiosa. Efetivamente, nesse século sobressaem três figuras que ainda hoje permanecem como «monstros sagrados» dos respetivos países: o católico António Vieira em Portugal, o galicano Jacques-Bénigne Bossuet em França e o anglicano John Donne em Inglaterra. Curiosamente, os três estão relacionados de alguma maneira com os Jesuítas. O português é professo jesuíta, o gaulês teve a sua formação no colégio jesuíta de Dijon e o inglês é sobrinho de um jesuíta (notando-se nele, apesar dos seus escritos antijesuítas, influências da espiritualidade inaciana). Mas independentemente da obra literária que nos legaram, os três foram homens de ação que marcaram a sua época com as suas ideias e compromissos.

Sem pretender aqui comparar estas figuras, no entanto, ao longo desta segunda parte vamos encontrar-nos com Bossuet, um dos grandes pensadores do providencialismo divino. E embora Vieira também reflita sobre a Providência divina, veremos que a sua conceção de Deus é muito distinta da de Bossuet (como viu, de modo muito fino, António José Saraiva), como também a ideia de Igreja vieiriana nada tem que ver com o galicanismo do eclesiástico francês.

Uma teologia (retórico-)humanista

A teologia sofreu, nos séculos XV e XVI, uma grande transformação a nível metodológico, para a qual também muito contribuíram os teólogos e as escolas (regidas pela *Ratio studiorum*) da Companhia de Jesus. A teologia «retorizou-se», isto é, começou a abandonar progressivamente a especulação metafísica aristotélica e a voltar aos seus fundamentos bíblico-patristicos: *ad fontes!*

Por ação dos humanistas do século XV, por um lado, e das renovadas instituições de ensino do século XVI, por outro, o carácter especulativo do saber teológico dos séculos XIII e XIV cedeu lugar a uma teologia progressivamente mais «positiva» nos séculos XVI e XVII. Este esforço é acompanhado por uma recuperação do sentido da história e, consequentemente, da dimensão prática da vida: a história «mestra da vida» dos estoicos.

A única filosofia que parecia interessar os humanistas era a de carácter moral, prático, que incluía a dimensão política (o ideal do homem sábio).

Para o homem renascentista tornava-se essencial articular, o melhor possível, a relação entre liberdade humana e necessidade da graça divina, entre história e providência, entre conhecimento adquirido com esforço e pela experiência, e saber revelado por Deus. Na busca de um equilíbrio entre estas questões, os humanistas estiveram expostos a duas tradições: a tradição estoica, que convida o homem a seguir a razão para praticar a virtude, conhecendo o bem na medida em que o pratica; e a tradição agostiniana, que convida o homem a procurar conhecer a vontade divina, que apenas alcança por revelação bíblica²⁴³.

Por tudo isto, falar de um Vieira «escolástico» talvez não faça muito sentido. Em nosso entender, ele é um teólogo humanista que valoriza as fontes e as lições da história. Os seus escritos mais reflexivos (e que abordaremos na terceira parte deste estudo) mostram como ele escrutina as «fontes» na busca da verdade das coisas. Nos escritos de circunstância que agora nos ocupam, ele mostrar-se-á um homem prático, comprometido com a coisa pública, atento aos demais – e às situações mais dramáticas da condição humana –,

²⁴³ Ver William J. BOUWSMA, «Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought», in Heiko A. OBERMAN-Thomas A. BRADY Jr. (eds.), *Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of Its European Transformations*, Leiden, Brill, 1975, pp. 3-60

bem como ao bem da Igreja e na defesa da sua doutrina (no espírito do Concílio de Trento).

É esta a problemática que nos ocupará no presente capítulo. Num primeiro momento, estudar a transformação metodológica ocorrida com o humanismo. E depois, apresentar os traços fundamentais do pensamento teológico de Vieira nos três conjuntos de escritos da sua obra circunstancial: as cartas, os sermões e os «papéis» político-morais.

4.1 A teologia humanista

Depois da obra clássica de Jakob Burckhardt, *A cultura do Renascimento em Itália* (1860), difundiu-se a ideia de que o Renascimento foi sobretudo um regresso ao antigo paganismo²⁴⁴. É verdade que na literatura e na pintura há um novo contacto com o politeísmo greco-romano, e, na filosofia e na moral, uma recuperação do *modus vivendi* «pagão», mas tudo isso não supõe uma apostasia do cristianismo. Para os humanistas, que tomavam por exemplo as obras dos antigos Padres da Igreja, era perfeitamente possível estabelecer um diálogo entre cristianismo e cultura clássica. Dois exemplos claros deste entendimento são Erasmo e Zuínglio que «santificaram» muitos dos antigos filósofos greco-romanos de comportamento exemplar (como, por exemplo, Sócrates, Cícero ou Plutarco), cuja moralidade e honestidade superaria a de muitos cristãos²⁴⁵. Aliás, Walter Benjamin, na *Origem do drama trágico alemão* (1925), corrigiria a perspetiva iniciada por Burckhardt, sublinhando que a recuperação do *modus vivendi* pagão tem mais que ver com uma alegação a favor de uma nova virtude – a da vivência de «uma era de liberdade profana na vida da fé»²⁴⁶ – do que um paganismo religioso propriamente dito.

De igual modo, é preciso ultrapassar aqueloutro preconceito de que os humanistas eram apenas *grammatici* ou *oratores*, ignorantes da filosofia e da teologia, ou, pior ainda, os seus grandes opositores. O debate que envolveu Eugenio Garin e Paul Oskar Kristeller

²⁴⁴ Este grande estudioso do Renascimento italiano marcou a reflexão posterior sobre este período histórico com as suas próprias «preferências»: a sua conceção individualista da cultura (ele vê no Renascimento a origem do espírito individualista moderno), a sua predileção pelas pequenas repúblicas de cidadãos livres, a sua desconfiança acerca da violência do Estado e do fanatismo das religiões monoteístas, a sua admiração pela Grécia antiga e pelo Renascimento. Tudo isto aliado às influências da filosofia de Schopenhauer, fizeram dele um grande mestre de Nietzsche, seu grande admirador.

²⁴⁵ Cf. Prudencio DAMBORIENA, *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid, BAC, 1973, p. 98.

²⁴⁶ Walter BENJAMIN, *Origem do drama trágico alemão*, ed. e trad. de João Barrento, 2.^a ed., Belo Horizonte, Autêntica Editora, 1925, p. 64.

mostrou que há contactos e influências mútuas entre escolásticos e humanistas, e que não é descabido falar de dois «tipos» diferentes de filósofos e teólogos: os da linha escolástica e os que participavam no movimento humanista²⁴⁷. Importa, por isso, caracterizar essa teologia humanista, a partir de alguns estudos recentes.

4.1.1 *Lorenzo Valla e a «nova teologia»*

Graças aos estudos pioneiros de Salvatore Camporeale, hoje conhecemos a «nova teologia» que sobressai dos escritos dessa grande figura florentina, a diversos títulos, que foi Lorenzo Valla²⁴⁸.

L. Valla foi o primeiro grande crítico da teologia escolástica, considerada pelos humanistas em geral como uma reflexão especulativa estéril e, do ponto de vista pastoral, irrelevante²⁴⁹. Traçando a sua história, com início em Boécio e o seu auge em Tomás de Aquino, Valla considera a teologia escolástica como uma etapa importante no desenvolvimento intelectual do cristianismo, mas só isso. A escolástica não pode ser considerada, de modo algum, como o modelo normativo da reflexão cristã, pois não é certamente a síntese perfeita – como muitos pretendiam – entre cultura clássica (filosófica) e pensamento cristão (teologia), nem tampouco se identifica com a doutrina filosófico-teológica cristã perenemente válida. Ou seja, no contexto humanista e renascentista que então se vivia, a teologia escolástica já não tinha razão de ser, e era necessário elaborar uma «nova teologia», marcada por uma dupla dimensão: histórica (uma teologia fundada na revelação bíblica e na patrística) e linguística (ou filológica, com carácter marcadamente retórico).

A teologia humanista devia encontrar novos sendeiros de investigação escriturística e reflexivos, de maneira a surgirem novos paradigmas teológicos mais conformes com a cultura das *humanae litterae*. A proposta de Valla vai no sentido de substituir, na investigação

²⁴⁷ Este tem sido o grande campo de investigação de Amos Edelheit: cf. A. EDELHEIT, «Humanism and Theology in Renaissance Florence: Four examples (Caroli, Savonarola, Ficino, and Pico)», in *Verbum Analecta Neolatina*, 8/2 (2006), pp. 271-290; ID., *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology, 1461/2-1498*, Leiden/Boston, Brill, 2008.

²⁴⁸ Cf. Salvatore I. CAMPOREALE, *Lorenzo Valla: Umanesimo e teologia*, Florença, Instituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972; ID., *Lorenzo Valla: Umanesimo, riforma e controriforma, studi e testi*, Roma, Storia e Letteratura, 2002. Para esta síntese, fizemos uso de ID., «Lorenzo Valla, *Adnotationes in Novum Testamentum* ed *Encomion S. Thomae*: Alle origini della 'teologia umanistica' nel primo '400», in *Memorie dominicane*, 31 (2000), pp. 71-84; texto online www.smn.it/convento/campo.htm (última consulta em 2.11.2015).

²⁴⁹ Cf. John H. O'MALLEY, «Tradizione umanistica e principio dell'Incarnazione», in *Lineatempo* – Rivista online di ricerca storica letteratura e arte, 14 (2010), n. 7; em www.diesse.org/cm-files/2010/06/22/tradizione-umanistica-e-principio-dell-incarnazione-di-john-w-o.pdf (última consulta 6.11.2015).

e especulação teológica, a *philosophia* escolástica (ou seja, a dialética aristotélica) pela *rhetorica* humanista (a linguística). Segundo Valla, usar a retórica na especulação teológica significava, por um lado, fazer uso das técnicas filológicas na exegese interpretativa da Sagrada Escritura (substituindo a hermenêutica bíblica escolástica fundada nos quatro sentidos do texto bíblico) e, por outro, recuperar a leitura teológica patrística (o modo «paulino» de fazer teologia, menos filosófico e mais retórico).

A «teologia retórica» proposta por Valla no *Encomion S. Thomae* (1457) não é afilossófica. Simplesmente, ele propõe substituir a filosofia metafísica aristotélico-tomista por uma «filosofia da linguagem»²⁵⁰, que já tinha exposto numa obra antiga, *Repastinatio dialectice et philosophie* (1439), e que ele entretanto revira por duas vezes (em 1455 e em 1457). Em seu entender, essa filosofia da linguagem deveria voltar a dar uma imagem real do mundo, que a categorização aristotélica, recuperada pela escolástica numa série de conceitos gramaticalmente incorretos e estilisticamente agrestes, acabou por ofuscar e confundir²⁵¹. Das categorias aristotélicas, ele retém apenas três (substância, qualidade e ação), privilegiando a linguagem como método para devolver a imagem simples do mundo. À eterna questão de saber se a linguagem pode ou não refletir o mundo adequadamente, Valla não hesita em responder afirmativamente e acrescenta que o latim clássico pode oferecer um bom guia para descrever o nosso mundo, embora também tenha consciência de que não existe uma combinação perfeita entre as coisas (a *res*) e a nossa caracterização linguística das mesmas²⁵².

4.1.2 Uma teologia «prática», de carácter moral e político

Charles Trinkaus, por seu turno, estudou Petrarca, Salutati, Valla e outros numa perspetiva teológica, cunhando a expressão *theologia rhetorica*, que inspira o título do pre-

²⁵⁰ Importa mencionar o trabalho pioneiro de John MONFASANI, *Language and Learning in Renaissance Italy: Selected Articles*, Aldershot, Ashgate, 1994; e de Fosca Mariani ZINI, «Lorenzo Valla et la réflexion sur la *Res*», in ID. (dir.), *Penser entre lignes. Philologie et Philosophie au Quattrocento*, Villeneuve-D'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, pp. 275-291. Esse estudo foi continuado, mais recentemente, por Lodi NAUTA, «Lorenzo Valla and the rise of humanist dialectic», in James HANKINS (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge-N. Iorque-Melbourne, Cambridge University Press, 2007, pp. 193-210 (que aqui seguimos); ID., *In Defense of Common Sense: Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Cambridge (Mas.)-Londres, Harvard University Press, 2009; ID., «De-essentializing the World: Valla, Agricola, Vives, and Nizolio on Universals and Topics», in A. FRASIER-P. NOLD (eds.), *Essays in Renaissance Thought and Letters: In Honor of John Monfasani*, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 196-215.

²⁵¹ Cf. L. NAUTA, «Lorenzo Valla and the rise of humanist dialectic», cit., p. 198.

²⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 200s.

sente capítulo. Na sua obra fundamental, *In Our Image and Likeness*²⁵³, aquele pensador norte-americano recupera alguns aspetos do pensamento renascentista que permaneciam algo esquecidos: em primeiro lugar, a vinculação entre a existência humana e a divina, expressa logo no título da obra e que é um traço distintivo dos humanistas de Quatrocentos; depois, a grande transformação que é operada por aqueles pensadores, mais preocupados em discernir e sublinhar a dignidade da pessoa humana do que a sua miséria; enfim, a reflexão sobre a condição humana²⁵⁴.

Na opinião de C. Trinkaus, a compreensão do humanismo renascentista passa fundamentalmente pela distinção entre teoria e prática. Os humanistas ambicionavam, todos eles, alcançar a sabedoria moral, ou prudência, necessária para uma vida boa e feliz. Deste modo, os aspetos filosóficos morais do humanismo são um ingrediente essencial na emergência de uma cultura laica, ou seja, do ideal do «homem livre» numa «cidade [república] livre», sublinhado também por Eugenio Garin²⁵⁵. Relacionando retórica e dialética, os humanistas não «revolucionam» apenas o método teológico (a história e a filologia), mas descobrem também «um novo método de filosofar que [...] procura aproximar-se da realidade humana através da comunicação, incidindo sobre os problemas de ordem moral, político, religioso e filosófico»²⁵⁶.

Neste sentido, os pensadores humanistas, buscando uma filosofia prática, operam um giro antropocêntrico e otimista fundamental para a modernidade que se aproxima. Em primeiro lugar, a cultura laica – ou «republicana»²⁵⁷ – do renascimento constitui uma superação das duas culturas anteriores da humanidade: a aristocrática do mundo helénico (fundada sobre a «ordem» cósmica) e a teológica da tradição judaico-cristã (fundada sobre a «lei» divina). A nova cultura assenta sobre a *humanitas*, o homem colocado no centro da reflexão moral e política, e cujo principal debate diz respeito à distinção entre homem e animal:

²⁵³ Cf. C. TRINKAUS, *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols., Londres, Constable, 1970.

²⁵⁴ Por aqui se vê que o humanismo renascentista não é apenas um reencontro com o paganismo. A reflexão sobre a condição humana parte do pressuposto de que o ser humano é obra de Deus – criado «à sua imagem e semelhança» – e que, por isso, sendo o centro da criação, é um ser livre e objeto de especial dignidade. Apesar das aparências, a fonte principal do humanismo são as Escrituras e a patrística (particularmente Agostinho). Porém, contrastando com o otimismo da maioria dos pensadores humanistas, também encontramos algumas figuras – e das mais influentes – que veicularam um certo pessimismo: nomeadamente, os reformadores Lutero e Calvino, mas também os pensadores Maquiavel e Montaigne.

²⁵⁵ Cf. C. TRINKAUS, *The Scope of Renaissance Humanism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983, pp. 26-28; cf. também Eugenio GARIN, *El renacimiento italiano*, trad. de Antoni Vicens, Barcelona, Ed. Ariel, 1986.

²⁵⁶ Manuel MAÑAS NÚÑEZ, «Retórica y dialéctica en Lorenzo Valla», in *Anuario de Estudios Filológicos*, XX (1997), p. 232.

²⁵⁷ Cf. Luc FERRY, *A revolução do amor. Para uma espiritualidade laica*, Lisboa, Circulo de Leitores, 2011, p. 197.

a dignidade do homem é situada mais na liberdade do que na natureza, e é sobre ela que se fundam os conceitos essenciais da moral, dos direitos humanos e do interesse comum (Pico della Mirandola)²⁵⁸. Em segundo lugar, este conceito de «dignidade humana» vem substituir aquele outro de «miséria humana» (Lotario de Conti di Segni), tão alimentado nos últimos séculos da Idade Média (e mormente nas crises consequentes à Peste Negra): o homem, na verdade, encontra-se no «centro» da criação e é a sua «medida»²⁵⁹.

Esta cultura laica encontra um *modus vivendi* que não está em contradição com a fé católica. Todos os humanistas estão convencidos de que não há nada de intrinsecamente antirreligioso, herético e contrário à moral cristã nos seus estudos e atividades. Pelo contrário, eles usam o tratado, o diálogo, o sermão laico (a *oratio*), a carta ou o ensaio para comunicar de maneira persuasiva os seus temas religiosos preferidos. Ao evitarem as especulações abstratas dos escolásticos, a sua abordagem da realidade humana incide sobretudo nos problemas de índole moral, política e religiosa²⁶⁰.

A pregação cristã (que a seguir abordaremos) também sofreu alterações nesse sentido. Os humanistas eram conscientes de que a renovação dos estudos bíblicos depressa se tornaria num exercício estéril, se não se traduzisse num efetivo ministério da palavra, que conduzisse as pessoas à conversão e a uma vida cristã de maior profundidade.

4.1.3 Uma teologia do púlpito, em Roma

John W. O'Malley, em particular, estudou os sermões feitos em Roma na segunda metade do século XV e início do século XVI²⁶¹.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 200.

²⁵⁹ Cf. Antonio PELE, *El discurso de la dignitas hominis en el humanismo del renacimiento*, s.l., Editorial Dykinson, 2012, pp. 14-17; A. MURPHY, «II. Humanismo cristiano», in René LATOURELLE-Rino FISICHELLA (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Paulinas, pp. 588-600. Este otimismo renascentista foi retomado, quase nos mesmo termos, pelo Concílio Vaticano II (1962-1965), particularmente na Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo *Gaudium et spes*. Em ambos momentos históricos, houve um grande interesse pela máxima de Terêncio: «Sou homem, e nada do que é humano me é estranho» (*Heantontimorumenos*, v. 77).

²⁶⁰ Cf. também Anibal Pinto de CASTRO, *Retórica e teorização literária em Portugal. Do humanismo ao neoclassicismo*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1973, p. 18.

²⁶¹ Cf. John W. O'MALLEY, *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in Sacred Orators of the Papal Court, 1450-1521*, Durham (NC), Duke University Press, 1979. Usamos, nesta síntese, ID., «Tradizione umanistica e principio dell'Incarnazione», cit. Ver ainda: John M. MCMANAMON, *Pierpaolo Vergerio the Elder: The Humanist as Orator*, Tempe, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1996; e Larissa TAYLOR (ed.), *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, Leiden-Boston-Colônia, Brill, 2003.

Como pudemos ver no primeiro capítulo deste nosso estudo, o desafio do humanismo renascentista assentou acima de tudo no «regresso às fontes» (*ad fontes!*). Os humanistas do século XV, a par da redescoberta da cultura clássica, empenharam-se fortemente no estudo dos textos cristãos antigos. O seu espírito bibliófilo e o crescente interesse pela história levaram muitos humanistas à leitura, tradução e estudo dos Padres da Igreja (latinos e gregos), destacando-se particularmente Ambrósio Traversari, em Florença, e Jorge de Trebizonda, em Roma. Por outro lado, o gosto pelas línguas cultas (latim, grego e hebraico) muito contribuiu para o desenvolvimento da filologia em geral, e da bíblica em particular, mormente através de duas figuras que se encontraram a trabalhar na corte do papa Nicolau V: Lorenzo Valla e Giannozzo Manetti. Erasmo, «o príncipe dos humanistas», sintetiza bem o movimento humanista: é um exímio filólogo (herdeiro de Valla) e um admirador dos grandes vultos da antiguidade cristã (continuador de Traversari).

Este renovado interesse pelas «fontes» cristãs – as Escrituras e os Padres da Igreja – tornou a pregação cristã muito mais relevante pastoralmente²⁶². O orador sacro, como também observou M. Fumaroli, recebeu a autoridade e dignidade que antes se dava ao teólogo e ao monge²⁶³. E o sermão humanista, precisamente, imita o sermão patrístico e é estruturado, em grande parte, segundo os princípios da retórica clássica²⁶⁴.

Na capela papal em Roma, entre 1450 e 1521, surge um tipo de sermão que depressa vai ter influência na nova «retórica sacra» ou «eclesiástica», que substitui a antiga *ars praedicandi* centrada no sermão temático. Esta nova pregação assenta sobretudo no género epidíctico, e inova em quatro pontos, relativamente aos sermões temáticos medievais. Em primeiro lugar, renuncia à tradicional divisão em partes (que constituíam praticamente três mini-sermões), para se estruturar segundo a retórica clássica em torno de um tema único. Em segundo lugar, deixa de ter por objetivo o ensino, a instrução, passando a ser uma espécie de «discussão» de argumentos demonstráveis, procurando suscitar a admiração dos ouvintes, ou seja, tornar o tema relevante para a vida dos mesmos e encorajá-los a vivê-lo em conformidade. Em terceiro lugar, o sermão epidíctico procura exaltar as grandes obras/ações de Deus na história. Por último, para facilitar a reflexão sobre um facto ou uma ação, importa referir a experiência, torná-la visual ou saber descrevê-la por palavras (a chamada *ekphrasis*).

²⁶² John W. O'MALLEY, *Op. cit.*, n. 7.

²⁶³ Citado em Margarida Vieira MENDES, *A oratória barroca de Vieira*, 2.^a ed., Lisboa, Caminho, 2003, p. 62.

²⁶⁴ Como observa judiciosamente John W. O'Malley, é significativo que, na primeira metade do séc. XVI, não se tenha feito nenhuma edição do *Ars praedicandi* (cf. *Op. cit.*, n. 9).

Os pregadores romanos evitaram as disputas teológicas, tão ao gosto dos escolásticos, e concentraram-se nos mistérios centrais da fé cristã, tais como estão articulados no *Símbolo dos Apóstolos*, e mormente nos dois fundamentais: a Criação e a Encarnação. Relativamente à criação, um tema que agradava ao homem renascentista era, evidentemente, o da «imagem e semelhança» divina, fundamento da dignidade do homem; mas esse tema era frequentemente alargado ao conjunto da criação divina, sublinhando que toda a realidade estava impregnada dos *vestigia Dei* (podendo ver-se nisso também uma influência estoica). Sendo a criação uma obra da Trindade, os humanistas sublinhavam ainda a imagem do Deus Trino no homem: memória, inteligência e vontade (um tema caro a Agostinho de Hipona).

O outro grande tema era a encarnação do Verbo/Filho de Deus. Este tema era tão mais importante na medida em que tinha implicações soteriológicas. Ou seja, para os humanistas, o mistério da redenção, antes de ser consumado no mistério da Cruz, tem profundas implicações na encarnação: a encarnação tem uma eficácia redentora inegável («por nós, homens, e pela nossa salvação, encarnou...», diz o Credo). A encarnação conferia uma grande dignidade ao homem, tal como ensinavam os antigos Padres gregos: o Filho de Deus fez-se homem para que o homem se tornasse Deus (divino).

Mas a ênfase colocada na encarnação era mais do que uma temática parenética; ou seja, além de tema, era ainda um princípio característico da teologia humanista. Esta teologia não é apenas retórica, mas também «encarnada». O que os oradores sacros faziam era forjar uma «teologia pastoral» revelante para as pessoas, encarnada na realidade quotidiana dos ouvintes. Tinha por objetivo suscitar sobretudo o desejo de viver cristãmente²⁶⁵. Por isso, um convite recorrente era o da prática das obras de misericórdia, no sentido ainda de criar relações humanas profundas e duradouras²⁶⁶.

4.1.4 A posteridade da «teologia retórica» humanista

Para entender a «revolução» valliana e a sua posteridade, importa fazer aqui um pouco de história acerca da relação entre retórica e dialética.

²⁶⁵ Tomando de empréstimo as palavras de Cícero, os pregadores diziam que pretendiam inspirar a prática da *ars bene beateque vivendi*, «a arte de viver bem e felizmente [santamente]» (*Ibid.*, n. 33).

²⁶⁶ Uma outra expressão frequentemente utilizada pelos pregadores, e emprestada também de Cícero, era «*non nobis solum nati sumus*», «não nascemos unicamente para nós mesmos» (*Ibid.*, nn. 35s). A instituição das Santas Casas de Misericórdia, em Portugal, comungam certamente deste espírito humanista.

O momento crucial ocorre em 1416, quando Poggio Bracciolini, um burocrata papal e grande humanista, descobre num mosteiro de Saint Gall, não muito longe de Constança – onde decorreria o concílio –, um manuscrito completo da *Institutio oratoria* de Quintiliano (de que se conheciam apenas excertos)²⁶⁷. Uma vez que Quintiliano concebia a retórica como a chave-mestra de um currículo educacional completo, percebe-se bem o impacto que esta obra viria a ter no movimento humanista do séc. XV, e não só.

Desde 1439, L. Valla desfere um violento ataque à dialética escolástica (aristotélica) e propõe uma nova conceção da mesma, baseada na obra de Cícero e Quintiliano: uma dialética retorizada, em vez da «estafada» lógica dialética dos escolásticos²⁶⁸. A nova dialética deve caracterizar-se pela virtude persuasiva da eloquência (no sentido ciceroniano) e por uma real preocupação nos domínios político, jurídico, moral e pedagógico. Valla retoriza a dialética, e a lógica dialética é concebida como uma das cinco partes da retórica, a que ele chama a *inventio*.

Leitor de Valla, Rudolfo Agrícola torna esta nova dialética num «poderoso instrumento para ler, analisar e elaborar textos argumentativos para ensinar e convencer»²⁶⁹. Agrícola completou a tarefa de Valla ao publicar um verdadeiro manual desta nova dialética: *De inventione dialectica* (1479, mas impresso apenas em 1515). Esta obra viria a ter uma grande impacto em todo o século XVI, influenciando ilustres humanistas como Erasmo, Latomo, Vives, Melanchton, Ramus, entre outros. Agrícola define a dialética como a arte de «falar convictamente» sobre qualquer sujeito, privilegiando na sua obra a etapa da busca de argumentos (*inventio*), mais do que a do juízo sobre os mesmos (*judicium*)²⁷⁰.

Para ser realmente persuasivo, o «orador/autor» deve procurar e avaliar antecipadamente os argumentos necessários para convencer o «ouvinte/leitor», estruturá-los e ordená-los, e estabelecer o tipo de discurso para cada caso. Agrícola oferece um guia não apenas para convencer e comunicar, mas também para ler e analisar textos clássicos; aliás, ele exemplifica algumas estruturas argumentativas com textos de Cícero e Virgílio. Uma grande parte da obra de Agrícola é dedicada à procura de argumentos (a *inventio*) através

²⁶⁷ Cf. James TURNER, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2014, pp. 73s. Pierre LARDET, «Entre grammaire et philosophie, la philologie, science ou art? Sur l'emendatio à la Renaissance et au-delà», in D. THOUARD-F. VOLLHARDT-F. M. ZINI (eds.), *Philologie als Wissensmodell/La philologie comme modèle de savoir*, Berlin-N. Iorque, Walter de Gruyter, 2010, pp. 35-108.

²⁶⁸ Valla critica a lógica escolástica por ser demasiado técnica e «científica», separada da gramática e da retórica (as outras duas «artes» do *trivium*) e sem nenhuma utilidade prática, ou seja, um puro exercício técnico sem ligação com os problemas reais do ser humano. Cf. Manuel MAÑAS NÚÑEZ «Retórica y dialéctica en Lorenzo Valla», cit., p. 231.

²⁶⁹ Lodi NAUTA, «Lorenzo Valla and the Rise of Humanist Dialectic», cit., p. 205.

²⁷⁰ *Ibid.*.

dos *loci* («lugares», tópicos, conjunto de argumentos). Este procedimento será de extrema importância para a renovação teológica dos séculos XVI e XVII – basta lembrar as influentes obras de Philipp Melanchton (*Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologiae*, 1521) e Melchor Cano (*De locis theologicis*, 1562).

O padre António Vieira bebeu certamente esta «teologia retórica» através de duas vias: a *Ratio studiorum* (1599) jesuíta e a *Ecclesiasticae rhetoricae* (1576) de frei Luís de Granada.

A *Ratio studiorum* jesuíta deve muito à metodologia didática de Juan Maldonado, profundamente humanista e bebida na escola de Salamanca (tal como a exposta por Melchor Cano no *De locis theologicis*, 1563), e que ele expôs por primeira vez no Colégio de Clermont de Paris, nas célebres *Orationes* (a última das quais em 12 de outubro de 1574)²⁷¹. Por volta de 1573, terá escrito o tratado *De ratione theologiae docendae*, onde expõe o «novo» método teológico, e que terá sido a razão pela qual ele seria retido, em 1581, pelo Geral Claudio Aquaviva, para fazer parte da equipa que iria redigir a *Ratio studiorum*. Nesse novo método teológico, Maldonado compagina de modo harmonioso os procedimentos da argumentação filosófico-escolástica (a *disputatio*, que deve ser usada com moderação e prudência) com as novas ferramentas da filologia humanista (a crítica textual) e a dialética retorizada da *inventio* (argumentação) e do *iudicium* (o juízo demonstrativo). Evidentemente, ele propõe uma teologia renovada mais prática, regressando à leitura direta e interpretativa da Sagrada Escritura (como era a teologia até finais do séc. XII) e dos grandes textos da Patrística²⁷².

Aníbal Pinto de Castro defende que o padre António Vieira foi também muito influenciado pela leitura da *Ecclesiasticae rhetoricae* de frei Luís de Granada, ainda que não o mencione diretamente²⁷³. Ora, frei Luís de Granada, à semelhança de Maldonado na metodologia teológica, não cede totalmente às novas correntes retóricas de então – nomeadamente no que diz respeito ao processo de redução da retórica às operações da *elocutio*, da *actio* e da *pronuntiatio*, trasladando a *inventio* e a *dispositio* para a dialética retorizada –, mas mantém os elementos da retórica tradicional (quintiliana), dedicando mais tempo, é certo, à *actio* e à *pronuntiatio*. Por outro lado, acolhe algumas propostas renovadoras da

²⁷¹ Ver o artigo de Manuel MAÑAS NÚÑEZ, «Humanismo y teología en el tratado *De ratione theologiae docendae* de Juan Maldonado», in *Revista de Estudios Extremeños*, 71/1 (2015), pp. 209-234.

²⁷² Cf. *Ibid.*, p. 224.

²⁷³ Cf. Aníbal Pinto de CASTRO, *Op. cit.*, p. 94; também citado por Manuel LÓPEZ MÚÑOZ, *Fray Luis de Granada y la retórica*, Almería, Universidad de Almería, 2000, p. 186.

época, nomeadamente na valorização da alegoria e na contemplação de uma quarto género oratório – o didascálico – que se encontra mencionado em Melanchton²⁷⁴.

E como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, a chamada «teologia positiva» desenvolveu-se sobretudo como uma teologia das «fontes», que em Melchor Cano recebia o nome de «lugares teológicos»²⁷⁵. Quando o padre António Vieira pregava e escrevia, a noção de «lugares teológicos» já tinha feito algum caminho, e por isso vemos o padre jesuíta lançar mão a uma panóplia de argumentos, que não se restringem aos «lugares» de Cano, mas alarga-se a muitos outros, desde os textos clássicos à novas ciências e astrologia – e privilegiando claramente a história (eclesiástica e nacional).

4.2 Vieira e a tradição humanista

O que se disse até aqui, permite-nos caracterizar a teologia do padre António Vieira como uma teologia (retórico-)humanista²⁷⁶: uma teologia que começa a abandonar a especulação (escolástica) e a tornar-se cada vez mais uma teologia «positiva», isto é, alicerçada nas «fontes» (sobretudo escriturísticas e patrísticas); por isso mesmo, uma teologia mais hermenêutica (de uma *lectio* renovada: assente sobretudo no sentido literal dos textos bíblicos) e persuasiva (ou seja, com uma grande riqueza argumentativa); enfim, uma teologia mais prática – privilegiando a ética e a política – e diversificada, uma vez que não se resume aos tratados académicos, mas é veiculada em cartas, sermões ou papéis de carácter ensaístico.

²⁷⁴ Ver Alfonso MARTÍN JIMÉNEZ, «La importancia de la *pronuntiatio* en la Retórica Eclesiástica (1576) de fray Luis de Granada», in L. PERNOT (ed.), *New Chapters in the History of Rhetoric*, Leiden/Boston, 2009, pp. 551-563. Ver também os artigos de Belmiro Fernandes PEREIRA, «A edição conimbricense da *Rhetorica* de Joachim Ringelberg», in *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 1 (2004), pp. 201-213, e Arnaldo ESPÍRITO SANTO, «A retórica do elogio», in *eHumanistica*, 22 (2012), pp. 190-210. Embora acolha o género didascálico, que seria usado nas universidades, frei Luís de Granada elimina o género forense e retém apenas dois géneros retóricos na parenética: o género deliberativo, característico dos «sermões morais», quando se trata de persuadir, dissuadir, estimular, solicitar, aconselhar, etc., e o género demonstrativo, nos «sermões panegíricos», em que importa louvar ou vituperar pessoas, coisas ou factos.

²⁷⁵ Cano identificava dez «lugares teológicos»: as Escrituras, a Tradição apostólica, o magistério da Igreja, os cânones conciliares, a autoridade dos Sumos Pontífices, os textos dos Padres da Igreja, os ditames dos teólogos e canonistas, a razão (dedutiva), a filosofia e a história.

²⁷⁶ Sobre a omnipresença da retórica nos sécs. XVI e XVII e a importância que esta teve entre os Jesuítas, veja-se ainda o estudo de Marc FUMAROLI, «The Fertility and the Shortcomings of Renaissance Rhetoric: The Jesuit Case», in John W. O'MALLEY et al. (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press, 1999, pp. 90-106. Este autor define a retórica humanista e jesuíta como uma «força criativa que dirige a sua ética, espiritualidade, exegese, antropologia e teologia» (p. 91).

Nestes – cartas, sermões e papéis –, precisamente, é donde sobressai mais a dimensão retórico-humanística. Segundo Belmiro Fernandes Pereira, a arte retórica jesuítica, fortemente ciceroniana e clássica²⁷⁷, é algo ambivalente: por um lado, os membros da Companhia confiam «no poder da palavra humana, prolongamento do verbo divino que unifica e legitima o que é vário e até contraditório»; por outro, e tendo bem presente a lição erasmiana do *Ciceronianus*, o princípio retórico do *aptum*, sujeito à prudência, «regula a ação segundo as necessidades de ajustamento às condições particulares e ao fim pretendido»²⁷⁸.

4.2.1 *Parenética: o prestígio do orador sacro*

A intuição fundamental avançada há já alguns anos por Margarida Vieira Mendes permanece válida: «O que mais impressiona nos escritos do padre António Vieira é o facto de neles emergir, de vários modos, a consistência de uma personalidade e de uma vida: uma bio-grafia»²⁷⁹. Esta constatação é válida não só na sua correspondência e textos de carácter político e moral, como também na oratória sagrada, que, no entender desta especialista de Vieira, «possibilitou e fomentou essa sublimação biográfica»; efetivamente, «Vieira não escrevia para falar de si próprio, mas a sua vitalidade e paixão por alguns dos temas que tratou e por muitas das teses que expôs, assim como pelo jogo com o significante linguístico e retórico (a engenhosidade), conduziram à edificação de uma subjetividade que surge materialmente no discurso»²⁸⁰.

Esta «subjetividade» cristaliza-se, enquanto fonte primordial de persuasão (através do *ethos* pessoal), na *imago* do orador sagrado, certamente herdeira da do orador ciceroniano – que fora entretanto recuperada pelo humanismo renascentista –, mas ainda assim profundamente reformulada numa perspetiva cristã. Esta *imago* do orador sagrado devia muito mais à «conceção apostólica do pregador, forjada nos profetas bíblicos, em Cristo,

²⁷⁷ Sobre a forte presença de Cícero na *Ratio studiorum*, veja-se Robert A. MARYKS, *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Hampshire-Roma, Ashgate/Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008, pp. 88-97.

²⁷⁸ Belmiro Fernandes PEREIRA, «Entre Proteu e Prometeu: lugar da arte retórica na pedagogia humanista», in M. VÁRZEAS-B. F. PEREIRA (orgs.), *As artes de Prometeu. Estudos em homenagem a Ana Paula Quintela*, Porto, FLUP, 2009, p. 115. Esse princípio de ressaltar a conveniência, atenta às circunstâncias, está presente tanto na organização escolar (colégios e universidades) como na ação missionária (com uma grande atenção às diferenças culturais, tradições e costumes dos povos).

²⁷⁹ Margarida Vieira MENDES, *Op. cit.*, p. 15.

²⁸⁰ *Ibid.*, pp. 16 e 18.

em São Paulo, nos Padres da Igreja e ainda nas hagiografias»²⁸¹. Por conseguinte, no entender de M. Vieira Mendes, «o jesuíta integrou a sua ação discursiva num modelo ou padrão aparentemente binário, correspondente ao modo como entendeu ou avaliou a sua biografia apostólica: a do profeta e a do missionário»²⁸².

Pensamos que este aspeto é fundamental. Se Vieira procura persuadir através do seu *ethos* (do seu carácter), não é por vanglória ou egoísmo, mas porque ele se concebe a si mesmo como um orador-profeta que denuncia a injustiça, critica os agentes políticos e se insurge contra a violação dos direitos dos mais fracos²⁸³. É esta consciência aguda da sua «vocalização» profética que o leva a criticar aqueles oradores sagrados que se perdem nos ornamentos retóricos do «estilo culto», quase como que classificando-os de «falsos (profetas) oradores». O jesuíta luso-brasileiro assume-se como «pregador evangélico», contraposto ao «pregador cortesão», visado na crítica do «Sermão da Sexagésima»²⁸⁴.

A crítica aos «estilos cultos» no «Sermão da Sexagésima» não visa, certamente, a exposição de um novo «método português de pregar»²⁸⁵ ou a opção por um estilo mais simples e sincero, retomando antigas críticas ciceronianas e agostinianas contra o género laudativo²⁸⁶. Parece-nos que Alcir Pécora e João Adolfo Hansen têm razão quando veem na crítica do pregador jesuíta uma defesa do verdadeiro «decoro» (*aptum*) do género da oratória sacra. O aparato e a circunstância do estilo culto é também usado por Vieira, pelo que não deve ser o procedimento retórico em si o objeto da crítica do pregador jesuíta. De facto, esses recursos retóricos são um instrumento importante para o orador profissional e apenas se poderiam considerar um mal «quando o seu uso e efeito particular resultasse mal

²⁸¹ *Ibid.*, p. 32. M. Vieira Mendes sublinha que os estudos literários (*studia humanitatis*), por um lado, «veicularam conceitos de vida e valores morais relacionados com a pessoa, criando conteúdos éticos e instituindo uma pedagogia da *imitação*», sendo, por outro lado, acompanhados de «um certo otimismo» e de «uma grande confiança no homem e no seu intelecto, desde que operasse com Deus» (*Ibid.*, p. 34). Assim, não é difícil de compreender que tenha sido este o espírito implementado pela Companhia de Jesus nas suas escolas e colégios. O «fenómeno Vieira» explicar-se-ia pelo prestígio que então gozava o orador sacro – em que se funde a «autoridade discursiva de tipo ciceroniano» com a «revalorização e reforma da pregação» tridentina –, e que faz do século XVII a «idade de ouro da oratória [sacra]» (cf. *Ibid.*, pp. 32-33).

²⁸² *Ibid.*, p. 95.

²⁸³ Cf. João Francisco MARQUES, «O púlpito barroco português e os conteúdos doutrinários e sociológicos – a pregação seiscentista do Domingo das Verdades», in *Via Spiritus*, 11 (2004), p. 118.

²⁸⁴ *Id.*, «Introdução geral à Parenética», in OC, II, I, p. 17. O debate sobre a «pregação evangélica» – inspirado por figuras como S. Francisco de Sales, S. Vicente de Paulo ou S. João Eudes – marca todo o século XVII em França, destacando-se nele algumas figuras de primeiro plano jesuítas: Nicolas Caussin, Denis Pétau ou Louis de Cressolles. Cf. Sophie CONTE, «La rhétorique au XVII^e siècle: un règne contesté», in *Modèles linguistiques*, 58 (2008), p. 113 [Em linha: <http://ml.revues.org/373>. Consultado em 1 de julho de 2016].

²⁸⁵ Cf. debate em M. Vieira MENDES, *Op. cit.*, pp. 177-191.

²⁸⁶ É a explicação de A. ESPÍRITO SANTO, *Op. cit.*, pp. 191-193 e 1997.

sucedido, isto é, quando fossem empregados de maneira inadequada ao *decoro* particular do *género* da oratória sacra»²⁸⁷. Vieira di-lo claramente:

Uma das felicidades que se contava entre as do tempo presente era acabarem-se as comédias em Portugal; mas não foi assim. Não se acabaram, mudaram-se; passaram-se do teatro ao púlpito. Não cuideis que encareço em chamar comédias a muitas pregações das que hoje se usam. Tomara ter aqui as comédias de Plauto, de Terêncio, de Séneca, e veríeis se não acháveis nelas muitos desenganos da vida e vaidade do mundo, muitos pontos de doutrina moral, muito mais verdadeiros e muito mais sólidos do que hoje se ouvem nos púlpitos. Grande miséria por certo que se achem maiores documentos para a vida nos versos de um profeta profano, e gentio, que nas pregações de um orador cristão, e muitas vezes, sobre cristão, religioso!²⁸⁸

Muitas pregações são portanto «comédias» onde faltam «pontos de doutrina moral... verdadeiros e... sólidos». Ora, essa inadequação ao decoro do género da oratória sacra fere «a *dignidade* de que se reveste a *pessoa* do orador eclesiástico, cujo *valor* público interfere na eficácia da pregação junto ao auditório»²⁸⁹. O orador deixa de persuadir a assembleia através do seu *ethos* (carácter)²⁹⁰. Os ornatos usados por tais pregadores não se adequam ao género da oratória sacra! Devendo revelar as relações ocultas entre as coisas criadas, ficam-se unicamente pelo impacto estético, perdendo-se assim «o nexó essencial entre os conceitos engenhosos e os sinais divinos no mundo, entre as figuras da técnica discursiva e as da economia salvífica da criação»²⁹¹. Existe portanto uma inadequação teológica nesse tipo de pregação:

Nesses lugares, nesses Textos que alegais para prova do que dizeis, é esse o sentido em que Deus os disse? É esse o sentido em que os entendem os Padres da Igreja? É esse o sentido da mesma Gramática das palavras? Não, por certo: porque muitas vezes as tomais pelo que toam [= soam], e não pelo que significam, e talvez nem mesmo pelo que toam. Pois se não é esse o sentido das palavras de Deus, segue-se que não são palavras de Deus. E se não são palavras de Deus, que nos queixamos de que não façam fruto as pregações? Basta que havemos de trazer as palavras de Deus a que digam o que nós queremos, e não havemos de querer dizer o que elas dizem?²⁹²

²⁸⁷ Alcir PÉCORA, «Vieira: Culto/Anticulto», in *Suplemento*, 1309, fev. de 2008, p. 5 (sublinhado do autor).

²⁸⁸ OC, II, II, p. 70.

²⁸⁹ A. PÉCORA, *Op. cit.* (sublinhado do autor).

²⁹⁰ Cf. OC, II, II, p. 70: «Vemos sair da boca daquele homem, assim naqueles trajos, uma voz muito afetada e muito polida, e logo começar com muito desgarro, a quê? A motivar desvelos, a acreditar empenhos, a requintar finezas, a lisonjear precipícios, a brilhar auras, a derreter cristais, a desmaiar jasmims, a tocar primaveras, e outras mil indignidades destas. Não é isto farsa a mais digna de riso, se não fora tanto para chorar?»

²⁹¹ A. PÉCORA, *Op. cit.*, p. 6.

²⁹² OC, II, II, p. 68.

Estas últimas palavras mostram que «o pressuposto da crítica aos "estilos cultos" é ortodoxamente teológico e retoma as diretivas do Concílio de Trento»²⁹³. Ou seja: a transmissão da verdade da tradição (e da Sagrada Escritura) é feita através da palavra oral divulgada no púlpito por pregadores inspirados, pelo Espírito Santo (cf. *Decretum Super lectione et praedicatione*, de 17 de junho de 1546).

A *imago* do orador sacro, modelada sobre a figura do profeta vetero (os profetas de Israel) e neotestamentário (Cristo, Paulo, os Apóstolos), e inspirado pelo Espírito Santo, faz-nos pensar na retórica deuteronomista que distingue entre bons e maus profetas ou entre «verdadeiros profetas» (cf. Deuterónimo 18) e «falsos profetas» (cf. Deuterónimo 13). Na sua crítica, Vieira parece também insurgir-se contra os «falsos pregadores», colocando-se ele do lado dos «pregadores verdadeiros».

A perenética vieiriana, portanto, alimentava-se sobretudo da seiva que «escorre da frondosíssima árvore da Bíblia»²⁹⁴, conhecida praticamente de cor e longamente estudada a partir dos grandes intérpretes da época, particularmente os da Companhia de Jesus. Como alguns dos pregadores espanhóis do século precedente, Vieira insere-se na tradição medieval da «pregação sábia»²⁹⁵, isto é, aquela que se apoia numa retórica consistente e se debruça sobre um tema único retirado do texto bíblico e desenvolvido sistematicamente (ver «Sermão da Sexagésima», § VI²⁹⁶). Por último, ela adapta-se ao espírito conciliar de Trento: o concílio havia exortado bispos e párocos ao dever da pregação do Evangelho de Cristo, para alimentar a fé dos fiéis²⁹⁷; e, por outro lado, pedia que o sermão expusesse clara e solidamente os dogmas da fé católica²⁹⁸. No próximo capítulo, ao abordar as principais temáticas teológicas nos sermões vieirianos, aperceber-nos-emos de como está bem presente nele a preocupação de expor e defender a doutrina católica definida em Trento.

²⁹³ João A. HANSEN, «Vieira e os estilos cultos: 'ut theologia rhetorica'», in *Letras, Santa Maria*, 21/43 (jul./dez. de 2011), p. 36.

²⁹⁴ João F. MARQUES, *Op. cit.*, p. 24.

²⁹⁵ Cf. Arnaud JOIN-LAMBERT, «Du sermon à l'homélie: Nouvelles questions théologiques et pastorales», in *Nouvelle Revue Théologique*, 126 (2004), pp. 69-70.

²⁹⁶ «O Sermão há de ter um só assunto, e uma só matéria. [...] Há de tomar o pregador uma só matéria; há de defini-la, para que se conheça; há de dividi-la, para que se distinga; há de prová-la com a Escritura; há de declará-la com a razão; há de confirmá-la com o exemplo [...]» (OC, II, II, pp. 60 e 61).

²⁹⁷ Cf. CONCÍLIO DE TRENTO, Decreto *Super lectione et praedicatione*, de 17 de junho de 1546, e Decreto sobre a Eucaristia, VIII; *De reformatione*, cân. IV.

²⁹⁸ Cf. João F. MARQUES, «O púlpito barroco português e os seus conteúdos doutrinários e sociológicos – a pregação seiscentista do *Domingo das Verdades*», cit., p. 112.

4.2.2 Epistolografia: o homem cívico atuante

O padre António Vieira, segundo João Adolfo Hansen, terá desenvolvido dois géneros epistolares, aqueles que, aliás, eram cultivados pela Companhia de Jesus: a carta familiar e a carta negocial²⁹⁹. O primeiro imita o modelo ciceroniano da carta – como uma conversa entre amigos ausentes (em que se enquadram a maioria das suas cartas) – e, o segundo, o modelo paulino da epístola – como uma espécie de tratados de carácter mais doutrinário (vejam-se os casos mais evidentes da carta *Esperanças de Portugal* e da *Carta apologética*).

Sem querer aqui realizar um estudo epistolográfico das cartas de Vieira³⁰⁰, achamos que é importante – teologicamente – abordar dois aspetos das mesmas: o *ethos* do emissor e a *narratio*, isto é, os assuntos tratados na sua correspondência.

A carta, tomada como um «espelho da alma» (Demétrio), fornece-nos forçosamente uma imagem de Vieira³⁰¹. No entender de Carlos Maduro, o *ethos* emissor de Vieira oferece-nos duas perspetivas: a de um carácter caracterizado pela prudência, um elemento que já era defendido por Erasmo³⁰²; e a de um defensor do conceito ciceroniano de *virtus*, caracterizada sobretudo pela ação na *polis*, ou na *respublica*. Precisamente, «esta representação de Vieira do homem cívico atuante [e prudente] é um elemento estruturante de todo o corpus textual das *Cartas*»³⁰³. No entanto, como já apontava Aníbal Pinto de Castro, Vieira surge como uma figura metonímica do século XVII, um «símbolo do seu tempo... um tempo dividido e divisor»³⁰⁴. Vieira viveu o dilema entre o político e o religioso. Ao longo de to-

²⁹⁹ Cf. João A. HANSEN, «Correspondência de António Vieira (1646-1694): o decoro», in *Discurso*, 31 (2000), pp. 259-284.

³⁰⁰ Ver os trabalhos de Alcir PÉCORA, «A arte das cartas jesuíticas do Brasil», in ID., *Máquina de géneros*, São Paulo, EDUSP, 2001, pp. 17-68; ID., «Epistolografia jesuítica no Brasil, Grão-Pará e Maranhão», in *Revista de Estudos Amazônicos*, vol. II, 1 (2008), pp. 39-46; A. PÉCORA-A. CARDOSO, «Uma arte perdida nos Trópicos: a epistolografia jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (séculos XVII-XVIII)», in *Revista de Estudos Amazônicos*, vol. VIII, 2 (2012), pp. 1-22; João A. HANSEN, *António Vieira: Cartas do Brasil: 1626-1697*, São Paulo, Hedra, 2003; Luiz Felipe B. NEVES, *Transcendência, poder e cotidiano: as cartas de missionário do padre António Vieira*, Rio de Janeiro, Atlântica/EDUERJ, 2004; Maria Regina B. BETTIOL, *A escritura do intervalo: a poética epistolar de António Vieira*, tese de doutoramento em Literatura Comparada, Portalegre 2008; Carlos Alberto de Seixas MADURO, *As artes do não-poder. Cartas de Vieira: um paradigma da retórica epistolar do barroco*, Lisboa, CLEPUL/CFUL, 2012.

³⁰¹ Cf. Carlos A. de S. MADURO, *Op. cit.*, p. 2008.

³⁰² Erasmo já defendia que, em contexto comunicacional, o decoro do emissor devia ser mediado pela prudência (cf. *Ibid.*, p. 82). Por isso Vieira, dirigindo-se a destinatários hierarquicamente superiores, assume uma enunciação «grave e ponderada», tratando de temas relacionados com a «razão de Estado»; dirigindo-se a amigos e iguais, assume uma enunciação de «maior informalidade», partilhando as suas ideias filosóficas e religiosas; e em certos casos, como na carta dirigida a Lopo de Sousa, aplica «uma *persona* paternal» (cf. João A. HANSEN, *Op. cit.*, pp. 270s).

³⁰³ Carlos A. de S. MADURO, *Op. cit.*, p. 209.

³⁰⁴ Aníbal Pinto de CASTRO, *António Vieira, uma síntese do barroco luso-brasileiro*, Lisboa, CTT-

da a sua correspondência, o jesuíta deixa transparecer algumas qualidades desse seu compromisso político-religioso: o serviço ao rei e a sua pertença à Companhia de Jesus, o seu patriotismo incondicional e o seu ardor missionário³⁰⁵.

Ora, é na *narratio* que surge o que se pode chamar de «imperativo ético»³⁰⁶. Homem do seu tempo e membro da Companhia de Jesus, Vieira aborda um conjunto de assuntos que também são relevantes teologicamente. Dentre os apresentados por Carlos Maduro, retemos quatro que nos parecem fundamentais: o homem político, com vontade de atuar no mundo e influenciar o curso dos acontecimentos; o homem solidário, preocupado com algumas situações humanas do seu tempo; o homem religioso e missionário, que pretendeu ser instrumento da ação de Deus no mundo; e o homem visionário, que procurou contagiar os seus próximos com as suas ideias escatológicas.

O homem político. – É a *narratio* política a que domina a maior parte das suas cartas. O padre António Vieira foi um homem comprometido na ação política, como diplomata e conselheiro privado do rei (1646-1651), mas foi sobretudo um compatriota atento a todos os negócios da República. No momento em que «pensa a política», esse pensamento substancia-se em propostas (criação da Companhia Ocidental, compra da fragata *Fortuna*) e em pareceres (o «Papel forte»). Porém, o conjunto das cartas mostra, sobretudo, que ele acompanha o que se passa no grande «teatro do mundo» (a guerra e a paz entre as nações), e tudo o que faz parte dos «negócios» da *polis*: a economia (compra de navios, contactos com os cristãos novos), a religião (nomeação de bispos), a guerra e a paz (negociações de paz), etc.³⁰⁷. Neste sentido, as cartas devem ser estudadas em complemento de outros escritos políticos de Vieira (ver *infra*, neste capítulo).

O homem solidário. – As cartas revelam também a sua preocupação por determinadas situações humanas, nomeadamente: a exploração dos índios sul-americanos, a situação dos cristãos novos em Portugal e a dos soldados nas «conquistas» portuguesas³⁰⁸. É sabido como a cultura barroca tinha uma particular atração pelo verso de Plauto: *Homo homini*

Correios de Portugal, 1997, pp. 20s. Antonio Castillo Gómez sugere precisamente que pode pensar-se também num «ethos de época»; cf. A. CASTILLO GÓMEZ, «Del tratado a la práctica. La escritura epistolar en los siglos XVI y XVII», in C. SÁEZ-A. CASTILLO GÓMEZ (eds.), *La Correspondencia en la Historia - Modelos y prácticas de la escritura epistolar*, Alcalá de Henares, Ed. de Autores, 2002, pp. 79-89.

³⁰⁵ Cf. Carlos A. de S. MADURO, *Op. cit.*, p. 210.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 293.

³⁰⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 331s. Vieira, à semelhança do seu correspondente Duarte Ribeiro de Macedo, desenvolve um espírito económico moderno, na linha de Colbert. Cf. Ana Leal de FARIA, «Introdução», in OC, I, III, p. 23.

³⁰⁸ Note-se que os negros, enquanto objeto de preocupação humana por parte de Vieira, estão ausentes. Mas não assim os «escravos de Angola» como mão de obra para a economia da nação (cf. OC, I, I, pp. 114, 198 e 277; OC, I, II, pp. 78, 292, e 301; OC, I, IV, p. 181).

*lupus*³⁰⁹. A questão dos índios está particularmente presente nas cartas da missão, no Brasil, e a linguagem utilizada por Vieira não engana, mas revela as influências da doutrina jusnaturalista de Salamanca, Coimbra e Évora: eles são homens «livres», que sofrem a «injustiça» e «violência» de quem os quer reduzir em cativeiro. A questão dos judeus surge sobretudo nas cartas diplomáticas, ou ainda nas cartas romanas (entre 1671-1674), quando intercede a favor das «gentes de nação». A situação dos soldados é transversal a todas as cartas. Esta era uma missão especial dos Jesuítas, que se batiam pela melhoria das suas condições de vida: saúde, alimento, infraestruturas. A linguagem usada é sintomática: injustiça, violência, liberdade, pobreza³¹⁰. Voltaremos a estes temas com mais detalhe no capítulo seis, consagrado à teologia moral e à questão do «outro».

O homem religioso. – Precisamente por causa das suas «andanças» como *homo viator*, a imagem do homem religioso é, nas suas cartas, multifacetada: o jesuíta preocupado com os assuntos internos da Companhia (as cartas jesuítas); o missionário entregue de alma e coração à cura de almas, e à defesa dos índios (as cartas da missão); o religioso da corte (conselheiro, pregador e confessor), lugar onde pode interferir diretamente nos «negócios» do mundo; o religioso na sua cela, espaço de interioridade, de leitura e de observação do mundo. Teologicamente, os temas da *narratio* que mais nos interessariam seriam os das cartas da missão e os das cartas «políticas». As cartas enviadas da Amazónia falam da missão, da expansão da fé e do cuidado dado aos índios. Vieira escreve com entusiasmo, um entusiasmo que não encontramos na correspondência europeia. Efetivamente, nota-se nele a alegria dos começos, uma alegria semelhante à do primitivo cristianismo! Depois, regressado à Europa e nas suas outras andanças, deixa de falar da missão e dos índios; isso acontece porque a missão e a defesa dos índios não é um assunto exclusivamente seu, mas da Companhia de Jesus («os maiores amigos e defensores dos índios»³¹¹), e se ele nada diz, outros o farão. Quanto à vida cortesã, esta atrai-o pelo confronto e disputa que proporcionam (o aconselhamento, as conversas sobre os negócios do reino), mas sobretudo porque pode interferir nas coisas do mundo, corrigir os seus males (através da pregação, na Capela Real, e defendendo o dogma) e promovendo a expansão da fé³¹². Se em contexto de missão poderia evocar-se Francisco Xavier como modelo; nas coisas da corte, são-no sobretudo os profetas veterotestamentários, como voz da consciência dos reis.

³⁰⁹ José Antonio MARAVALL, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ed. Ariel, 1975, p. 326.

³¹⁰ Cf. C. MADURO, *Op. cit.*, pp. 307s.

³¹¹ OC, I, II, p. 211.

³¹² Cf. *Ibid.*, pp. 314-322.

O homem visionário. – Nas cartas em geral, com exceção da carta *Esperanças de Portugal*, não há espaço para uma *narratio* profética em termos argumentativos, até porque os seus destinatários eram também seus leitores, pelo que não necessitava expor de novo o seu pensamento. Mas os temas proféticos estão omnipresentes. Interessam-lhe, sobretudo, os sinais anunciadores de alguma coisa que está para acontecer, como são os cometas ou acontecimentos extraordinários (prodígios, desgraças), que ele comenta de imediato com os seus interlocutores. Por outro lado, está extremamente atento a algumas datas e ao ano, ou anos, fatal(ais), sobretudo o de 1666. A correspondência de Coimbra (com a passagem do cometa em finais de 1664 e a proximidade do ano fatal de 1666) é muito reveladora, como também bastantes cartas enviadas de Roma (ano 1672) e da Baía (anos 1680, 1684 e 1690). A presença de Bandarra, e de algumas das suas trovas, marca a correspondência dos anos 1666 (Coimbra) e 1673 (Roma)³¹³. Numa ou noutra carta, ele comenta ainda as suas leituras de textos de carácter apocalíptico e profético³¹⁴.

4.2.3 Varia: o ideal do homem sábio

Os textos publicados na *Varia* são de uma grande diversidade: relatórios, propostas de nova legislação, defesas, votos, petições, censuras, pareceres, etc. Todavia, em todos esses textos revela-se o *ethos* do homem sábio – ou, se quisermos, prudente – tão exaltado no século anterior³¹⁵. Um *ethos* caracterizado pelo desenvolvimento de múltiplas competências que o habilitaram para desempenhar vários papéis, entre os quais o de conselheiro³¹⁶ de D. João IV e o de diplomata.

³¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 303-307.

³¹⁴ Os «livros proibidos» mencionados ao P. André Fernandes (cf. OC, I, II, p. 89), o livro de Serafino de Batis (cf. *Ibid.*, pp. 352 e 367), documentos do Beato Amadeu (cf. *Ibid.*, pp. 357, 361), São Frei Gil (*Ibid.*, p. 367), Frei João da Silveira (*Ibid.*, p. 371), Abade Joaquim (*Ibid.*, pp. 380 e 398, 421, 432), Santo Isidoro (*Ibid.*, p. 432), Santa Hildegarda (*Ibid.*, p. 519), livros sobre o cometa (*Ibid.*, p. 534), descobrir e mandar tantos livros (*Ibid.*, p. 545); livro *Corona Mystica* (OC, I, III, p. 85), redação da *Clavis* (*Ibid.*, p. 256); as profecias de Nostradamus e Frei Gil (OC, I, IV, p. 94), livro de Madre Águeda (*Ibid.*, pp. 117 e 210), livros de Madre Maria de Jesus (*Ibid.*, p. 171), Frei Tenório (*Ibid.*, pp. 192 e 201 e 210), do padre Queirós (*Ibid.*, p. 211), de Paulo Orósio (*Ibid.*, p. 432), e a *Clavis* (*Ibid.*, p. 514).

³¹⁵ Cf. José Eduardo FRANCO, «Introdução geral à obra *Varia*: Vieira, entre a realidade denunciada e a utopia construída», in OC, IV, I, p. 10.

³¹⁶ António Pedro Barbas HOMEM, «Introdução ao volume I da obra *Varia*», in OC, IV, I, pp. 27-31, mostra bem a importância do aconselhamento do padre António Vieira a D. João IV.

O dever de conselho, aliás, era um tópico constante do pensamento político português desde a Idade Média: o conselheiro tinha a obrigação de prestar conselho em verdade e consciência, sendo a lisonja considerada uma violação ao dever de fidelidade para com o soberano (cf., no mesmo volume, a nota 5 da p. 122). O próprio Vieira o refere em carta enviada a Duarte Ribeiro de Macedo, em 14 de novembro de 1673: «Em

Ao considerarmos a correspondência vieiriana, já nos apercebemos da qualidade do «homem político», que vai muito para além do seu compromisso na política ativa (conselheiro e diplomata): na verdade, ao longo de toda a sua vida, ele segue com atenção todos os negócios do reino. Porém, é preciso dizer que ele tinha ideias muito claras sobre a teoria política do seu tempo e as doutrinas do poder político defendidas pelos seus confrades jesuítas; mas, por outro lado, e ainda mais importante, Vieira encarna «o espírito, a missão e o ideal de que estavam grávidos os discursos proféticos da cultura portuguesa desde o século XV [...] que fazia[m] de Portugal um "país bíblico"»³¹⁷. Neste sentido, e na linha do que já vimos relativamente à parenética, ele tem uma consciência aguda de ser um pouco como os profetas cortesãos bíblicos. É disso revelador um sermão pregado na Capela Real, em 1662, e em que aborda a política, fazendo questão de sublinhar – como os profetas antigos – que «a verdadeira política é o temor de Deus, o respeito de Deus, e a amizade de Deus»³¹⁸; e diz, pouco depois:

Não digo que se não leiam os Livros [políticos]; mas toda a Política sem a Lei de Deus é ignorância, é engano, é desacerto, é erro, é desgoverno, é ruína. Pelo contrário a Lei de Deus só sem nenhuma outra política é política, é ciência, é acerto, é governo, é conservação, é segurança. Toda a política de um Rei Cristão se reduz a quatro partes, e a quatro respeitos. Do Rei para com Deus; do Rei para consigo; do Rei para com os Vassallos; do Rei para com os estranhos. Tudo isto achará o Rei na Lei de Deus. De si para com Deus a Religião; de si para consigo a Temperança; de si para com os Vassallos a Justiça; de si para com os estranhos a Prudência. Para todos estes quatro rumos navegará segura a Monarquia, se os seus conselhos levarem sempre por norte a Deus, e por leme a sua Lei: *Consiliorum gubernaculum Lex divina*: disse São Cipriano. Os conselhos são o governo da República, e a Lei de Deus há de ser o governo dos conselhos³¹⁹.

Nesta passagem, Vieira alude às doutrinas políticas de seu tempo, pelo que importa analisar aqui as duas noções fundamentais das mesmas: o conceito de prudência e o seu correlativo de razão de Estado.

O conceito de prudência é complexo. Durante a Idade Média, e até finais do século XV, esse conceito remetia para a virtude (*prudentia*): a prudência era vista, acima de tudo, como a «rainha» das virtudes cardeais ou «civis»³²⁰. Em suma, um conceito sobretudo mo-

Sua Alteza não falta valor nem prudência; queira Deus que *em todos os que o assistem haja aquela fidelidade que em tão grande caso é necessária*» (OC, I, III, p. 381; o itálico é nosso).

³¹⁷ José Eduardo FRANCO, *Op. cit.*, p. 12.

³¹⁸ «Sermão da sexta sexta-feira da Quaresma» (1662), in OC, II, IV, p. 428.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 429.

³²⁰ São Tomás de Aquino insere-se numa tradição filosófico-teológica que unifica as virtudes morais em torno de quatro «dobradiças»: as virtudes cardeais (prudência, justiça, temperança e fortaleza). No quadro desta ética concreta das virtudes, orientada para o bem, o princípio formal da virtude é o «bem da razão», que pode ser considerado de duas maneiras: 1.^a – Quando se considera a razão em si mesma, a virtude principal é a prudência; 2.^a – Quando se considera a ordem que a razão impõe às coisas, importa considerar seja a ordem

ral. A partir de finais do século XV, com Maquiavel, «prudência» e «razão de Estado» impõem-se como valores primordiais da «nova» ciência política, e com uma conotação cada vez mais «amoral»³²¹. A *phronesis* aristotélica é então traduzida pelos modernos com novas nuances: sabedoria prática, bom senso, decisão apropriada, capacidade de julgar...³²². Em Justo Lísio, nomeadamente, a prudência é mista: é virtude moral, como na tradição medieval, e fundamento da razão de Estado (a prudência política e militar). Enquanto tal, a vida civil/cívica seria regida por duas condições básicas: a *virtus* (ou seja, a piedade e a bondade)³²³ e a *prudentia*³²⁴. Grande estudioso – e editor – de Tácito, Lísio defende que a prudência se enraíza, por um lado, na experiência pessoal e, por outro, na memória do outros, ou seja, na história³²⁵. A *virtus*, por seu turno, está em confronto com a conveniência,

imposta às operações (consubstanciada na virtude da justiça), seja a ordem imposta às paixões, em que existe uma dupla oposição: se a paixão impele para algo contrário à razão, é necessário reprimir a paixão (virtude da temperança); e se a paixão se quer afastar dos ditames da razão, é necessário ser firme para não ceder (virtude da fortaleza).

³²¹ Cf. Nair de Nazaré Castro GOMES, «Um ideal humano: política e pedagogia no Renascimento português», in *Humanitas* 41-42 (1990), pp. 121-155, aqui p. 124.

³²² Cf. Carlos PEREDA, «Sobre el concepto de *phronesis*», in *Thémata. Revista de Filosofía*, 28 (2002), p. 175. Este autor defende mesmo que o «*ingenio*» de Gracián ou a «*finesse*» de Pascal não estão longe deste novo conceito de prudência.

³²³ Na citação de Vieira acima referida, a *virtus* abrange a piedade («Religião» do rei para com Deus) e a virtude («Temperança», do rei para consigo mesmo, e «Justiça», do rei para com os seus vassalos). Num outro sermão, o «Sermão nos anos da Sereníssima Rainha nossa senhora» (1668), Vieira especifica melhor em que consiste a virtude do príncipe cristão, tomando precisamente como modelo o próprio D. João IV: «Neste livro, neste exemplar, neste espelho, Senhor, estudará, imitará, e verá Vossa Alteza (como tem deliberado) todas as ações generosas, todos os atributos Reais, e todas as virtudes heroicas de um Príncipe Cristão perfeito. Para com Deus a Religião, a piedade, o zelo; para consigo a temperança, a modéstia, a sobriedade; para com os súbditos, a prudência, a justiça, a clemência; para com os estranhos, a vigilância, a fortaleza, a verdade» (OC, II, XIII, p. 185). Para Vieira, aliás, «não há reino mais pio» do que o de Portugal (cf. OC, II, II, p. 272), razão pela qual foi escolhido por Cristo para fundar o seu império (OC, II, XIII, p. 309); e a fé, a religião, o zelo e a piedade sempre foram cultivados na história portuguesa, nomeadamente pelo grande Afonso Primeiro (OC, II, I, p. 361), mas também pelo rei D. João III (OC, II, XII, p. 193) e pela nobreza portuguesa (OC, II, VI, pp. 94 e 101). Essa mesma piedade e zelo são ainda a marca característica do príncipe e rei D. Pedro II (cf. OC I, II, pp. 69, 75, 161, 167, 222 e 243; I, III, p. 135; I, IV, p. 447).

³²⁴ Veja-se, em relação a este tema, a obra fundamental de Martim de ALBUQUERQUE, *Um percurso da construção ideológica do Estado. A recepção lipsiana em Portugal: estoicismo e prudência política*, Lisboa, Quetzal Editores, 2002; e ID., «Para uma teoria política do Barroco em Portugal: A Summa Política de Sebastião César de Meneses (1649-1650)», in *Revista de História*, 4 (1981), pp. 63-101.

³²⁵ Cf. Halvard LEIRA, «Justus Lipsius, political humanism and the disciplining of 17th century statecraft», in *Review of International Studies*, 34 (2008), p. 676. Aristóteles já definia a *phronesis*, não de maneira abstrata, mas partindo de exemplos concretos de homens «prudentes». O humanismo renascentista faz o mesmo. Vieira sabe isso muito bem, uma vez que também refere um exemplo clássico da prudência: o político e militar romano Fábio Máximo (cf. OC, II, X, pp. 88 e 282 [ver nota]). Por outro lado, o humanismo renascentista valorizou imenso a experiência e a história como mestra da vida.

Apesar disso, é nas Escrituras que Vieira busca o seu modelo e ideal de príncipe cristão: David. E afirma: «A prudência compõe-se de ciência, e experiência: a ciência está nos Doutores, que a estudam pelos livros; a experiência está nos velhos, que a aprendem pelos anos. “E porque eu” (diz Davi) “sem anos, e sem livros, estudando só pelos Mandamentos, soube mais que os Doutores, e mais que os velhos, esta foi a arte com que me fiz, ou Deus me fez prudente”: *Prudentem me fecisti mandato tuo*. Assim, e nada menos a nossa prudentíssima Rainha: como toda a sua aplicação, todo o seu estudo, e todo o seu cuidado se empregava na observância perfeitíssima da Lei Divina, esta foi a segunda, e melhor escola, em que sem anos, e sem livros

a *utilitas* (o interesse)³²⁶. Como o bem comum faz parte da *virtus*, este confronto passa, frequentemente, pelo confronto de interesses pessoais e coletivos, tornando difícil o governo de Estado³²⁷.

A «razão de Estado», por seu lado, é não só «um dos tópicos mais característicos do pensamento político moderno», como também «um dos mais intensamente trabalhados no quadro do pensamento político católico, visando a conciliação entre a dimensão ética política e a lógica da eficácia da ação governativa»³²⁸. Foi-o particularmente em contexto jesuíta³²⁹.

Um dos mais influentes teorizadores da «razão de Estado» foi João Botero, com a publicação da sua obra *Della ragione di Stato* (1589)³³⁰. O conceito em si já existia antes de Botero – que é o primeiro a utilizá-lo no título de uma obra – e estava relacionado com duas correntes de pensamento político: o maquiavelismo e o taticismo³³¹. Ele rejeita qualquer das duas correntes, particularmente o maquiavelismo, que faz pouco caso da consciência e recusa reconhecer a Lei de Deus como princípio de toda a moralidade. À primeira vista, a posição de Botero parece ser um regresso à conceção medieval da política – sobretudo à doutrina de João de Salisbury, que defendia uma submissão absoluta do príncipe à lei divina. Todavia, isso não é mais que aparência: embora ele pense que a razão de Estado deve estar submetida a Deus, ou melhor, que o príncipe cristão deve estar submetido a Deus, no entanto, a razão de Estado é autónoma em relação à lei divina – a razão política é

(sem anos, porque tinha tão poucos; e sem livros, porque só lia os Espirituais, e não os Políticos) pôde chegar a tão subido grau de prudência. Por isso santa, e por isso também prudentíssima» (OC II, XIV, p. 244).

³²⁶ Cf. Mikael HORNQVIST, «Exempla, Prudence and Casuistry in Renaissance Political Discourse», in Erik DE BOM *et al.* (eds.), *(Un)masking the Realities of Power: Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2011, p. 39. Segundo este autor, o principal conflito moral para os humanistas não era entre a lei e o amor (perspetiva tradicional cristã), mas entre a *honestas* (a virtude) e a *utilitas* (o útil, o interesse). A isso não deve ser alheia a redescoberta do pensamento político de Cícero, para quem o objetivo do Estado é o interesse comum ou as vantagens comuns (*utilitas communis*). Cf. Neal WOOD, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991, p. 128.

³²⁷ Disso dá conta Vieira no «Sermão de Santo António» de 1642, fazendo eco das dificuldades encontradas na reunião dos três estados para encontrar medidas que favorecessem o bem comum da nação, ultrapassando os interesses particulares. Por isso afirma: «Se os três estados do Reino atendendo a suas preeminências são desiguais, atendam a nossas conveniências, e não o sejam. Deixem de ser o que são, para serem o que é necessário, e iguale a necessidade os que desigualou a fortuna» (OC, II, X, p. 108).

³²⁸ António Pedro Barbas HOMEM, *Op. cit.*, pp. 113-114, nota.

³²⁹ Veja-se o estudo fundamental de Harro HÖPFL, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge-N. Iorque-Melbourne, Cambridge University Press, 2004. São incontornáveis nomes como: Botero, Possevino, Lipsio, Ammirato, Ribadeneira, Mariana, Persons e Fitzherbert.

³³⁰ João BOTERO, *Da razão de Estado*, coord. e introd. de Luís Reis Torgal, trad. de Raffaella Longobardi Ralha, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992. Segundo Luís Reis Torgal, a influência de Botero nos políticos da Restauração foi fundamental; cf. Luís R. TORGAL, «Restauração e "Razão de Estado"», in *Penépole*, 9/10 (1993), pp. 163-167.

³³¹ Esta reflexão baseia-se fundamentalmente em Stéphane BONNET, «Botero machiavélien ou l'invention de la raison d'État», in *Les Études philosophiques*, 66 (2003/3), PUF, pp. 315-329.

autónoma em relação à razão divina! Ou seja, Botero não é tão antimaquiavético quanto parece!³³² E Botero define a razão de Estado nos seguintes termos:

O Estado é uma firme dominação sobre os povos; e a razão de Estado é o conhecimento dos meios apropriados para fundar, conservar e aumentar dito domínio e senhorio³³³.

Ou seja, a razão de Estado é um mecanismo de conservação política fundado na prudência, o conhecimento prático dos meios apropriados para essa conservação. No início da existência de um Estado existe a intenção de dominar, e não a de obedecer às exigências da razão divina. Por isso, o Estado não persegue outro fim que não seja a satisfação de um interesse particular: a dominação do príncipe. Portanto, embora manifestando a sua oposição a Maquiavel e a uma teoria da razão de Estado imoral e ímpia, Botero defende que a autoridade política não se funda na obediência a uma autoridade transcendente proveniente de Deus, mas apenas na implementação de meios que permitam assegurar o domínio do príncipe. Por outro lado, o príncipe de Botero é o príncipe cristão, e este está submetido, moralmente, a Deus. Neste sentido, vemos que a razão de Estado, em Botero, nada tem que ver com a *finalidade* que orienta a ação do Estado – o príncipe cristão deve promover a moral cristã –, mas apenas com a natureza dos *meios* postos em prática para assegurar a dominação política.

De qualquer maneira, a reflexão boteriana sobre a razão de Estado abriu o debate moderno sobre a relação que a política estabelece com a moralidade. No príncipe cristão boteriano existe uma certa dualidade: por um lado, ele procura a dominação e os meios de dominação, de alguma maneira «amoralmente»; por outro, ele obedece a Deus e concebe a sua dominação como que sustentada por Deus e pela sua graça³³⁴. E, sobretudo, essa razão de Estado é económica. Para assegurar a conservação e riqueza do Estado são empregues dois meios: a guerra e a indústria. O príncipe cristão, segundo Botero, deve empregar sobretudo o segundo, pois a indústria permite enriquecer-se sem prejudicar a terceiros³³⁵.

O padre António Vieira, como escreve judiciosamente António Barbas Homem, é «um escritor da razão de Estado»: «um homem para quem "a história é a alma da política,

³³² Para Maquiavel não há lei divina; para Botero, sim, há, mas a razão de Estado é autónoma em relação à lei divina. Digamos que é, por assim dizer, uma razão de Estado «amoral», e não «imoral», como em Maquiavel. Cf. *Ibid.*, p. 318. Sobre o tacitismo, nomeadamente na Península, ver a recente obra coletiva de Pablo BADILLO O'FARRELL-Miguel A. PASTOR PÉREZ (eds.), *Tácito y tacitismo en España*, Barcelona, Anthropos, 2014 (um bom resumo em José M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, «Recuperando del olvido una tradición historiográfica», in *La Albolafia: Revista de Humanidades y Cultura* digital, pp. 231-243; <http://www.albolafia.com/ultnum.html> – consultado a última vez em 8 de julho de 2016).

³³³ João BOTERO, *Da razão de Estado*, I, I, p. 4.

³³⁴ Cf. S. BONNET, *Op. cit.*, p. 322.

³³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 326.

e os sucessos passados, a mais certa profecia dos futuros", ou para quem o cumprimento da palavra deve ser medido pelas conveniências do Estado»³³⁶.

O seu conceito de razão de Estado é certamente boteriano³³⁷, seja no vocabulário («conservação e aumento» do reino, do Estado, de Portugal, da pátria, etc.), seja na metodologia. Também ele é contra o maquiavelismo e o tacitismo³³⁸, e não aceita senão uma razão de Estado cristã, submetida à Lei de Deus³³⁹. Mas onde ele é mais boteriano é na metodologia, concebendo uma razão de Estado sobretudo económica, antibelicista e comercial. O primeiro aspeto é realçado por António Barbas Homem³⁴⁰: no chamado «Papel Forte», defende que se deve escolher a paz, porque a guerra apenas traria a ruína; e no «Parecer do Padre António Vieira ao Secretário de Estado, Pedro Vieira da Silva...», aconselha fazer a Castela apenas uma guerra defensiva³⁴¹. Mas, como Botero, Vieira privilegia sobretudo o aspeto económico: «o dinheiro é o nervo da República», era o lema da razão de Estado vieiriana³⁴². Neste sentido, tem razão Paulo de Assunção, quando diz que Vieira não conseguia entender a razão de Estado de Portugal: sendo-lhe tão necessário o comércio, como é que expulsava os seus mercadores (cristãos novos), fazendo com que eles fossem beneficiar outros reinos com a sua atividade mercantil, e permitia que se instalassem no seu seio os mercadores hereges, que consumiam os seus recursos sem retorno financeiro para a nação lusitana³⁴³.

³³⁶ António Pedro Barbas HOMEM, *Op. cit.*, p. 30.

³³⁷ Curiosamente, o padre António Vieira nunca cita, em contexto de temática política, quer Justo Lísio, quer João Botero. Fá-lo, sim, em contextos proféticos.

³³⁸ No já citado «Sermão da sexta sexta-feira da Quaresma», Vieira afirma: «Os Políticos antigos estudavam pelos preceitos de Aristóteles, e Xenofonte; os Políticos modernos estudam pelas malícias de Tácito [tacitismo], e de outros indignos de se pronunciarem seus nomes neste lugar [Maquiavel e Bodin]» (OC, II, IV, p. 428). E no «Sermão da primeira sexta-feira da Quaresma» (1651), refere-se a Tácito como a «bíblia» dos políticos (OC, II, II, p. 211).

³³⁹ Além do «Sermão da sexta sexta-feira da Quaresma», onde defende a submissão do príncipe à Lei de Deus, no «Sermão do Santíssimo Sacramento» pregado, em 1645, em Santa Engrácia, Vieira refere-se à razão de Estado de Deus, e aos seus ditames (cf. OC, II, VI, pp. 92 e 90, respetivamente), onde também quer sublinhar a importância da piedade no príncipe e nos que o rodeiam.

³⁴⁰ Cf. António Pedro Barbas HOMEM, *Op. cit.*, pp. 30-31: «A guerra é também tema para os pareceres de Vieira. Mas a guerra é sobretudo matéria, não para consensos, mas para a razão de Estado, e, neste aspeto, a obra do jesuíta reflete essa tensão permanente entre os princípios cristãos e as necessidades da sobrevivência dos Estados.»

³⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 32 e 33.

³⁴² Cf. *Ibid.*, pp. 33-34. O tópico do dinheiro como «nervo» da República é recorrente em Vieira. Para além de ser referido no «Discurso do Padre António Vieira em que persuade a entrega de Pernambuco aos holandeses» (OC, IV, I, p. 93), surge ainda numa carta ao Duque de Cadaval, de 1 de julho de 1692 (cf. OC, I, IV, p. 475). Mas Vieira compara-o ainda ao sangue que corre nas veias (cf. OC, IV, I, 267); sobre esta metáfora, ver Ana Leal de FARIA, «Introdução», in OC, I, III, p. 23.

³⁴³ Cf. Paulo de ASSUNÇÃO, «O pensamento económico do [padre] António Vieira: um mar de pensamentos na busca de soluções para Portugal», in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, VII, 13/14 (2008), p. 177.

4.3 Vieira, membro de uma «comunidade retórica»

A República das Letras europeia dos séculos XVI e XVII, como sublinha M. Fumaroli, funciona em grande medida como uma «comunidade retórica». Embora só uns poucos jesuítas tenham conseguido fazer parte dessa República, a Companhia de Jesus como um todo também funcionou como uma comunidade retórica, não só nas salas de aulas (colégios da Companhia) ou nos púlpitos das igrejas (oratória sacra), mas com «um importante conjunto de questões éticas e cognitivas a que qualquer moralista ou teólogo responsável, ou estudioso de qualquer assunto, não poderia evitar dar o seu contributo e acréscimo»³⁴⁴. Essa orientação retórica caracteriza a «nova teologia» inaciana, com uma divisão tripartida: a Escritura (valorizando a filologia e uma hermenêutica literal dos textos bíblicos), a moral (os casos de consciência ensinados em todos os colégios da Companhia) e a dogmática (com um progressivo abandono da especulação escolástica e a assunção de uma metodologia «positiva», fundada nos textos bíblicos e patrísticos).

Nas várias expressões circunstanciais dos escritos de Vieira (sermões, cartas e papéis vários), essa teologia retórica procura sobretudo o decoro (*aptum*), isto é, a adequação ou congruência entre a situação comunicativa (nos sermões, a *oratio*/o discurso sagrado, nas cartas, o *sermo*/a conversa, nos papéis, o *consilium*/o conselho) e os fins que persegue o discurso.

Na parenética, o pregador jesuíta procura que os conceitos engenhosos estejam ao serviço da Palavra divina. Ele assume-se claramente como «pregador evangélico» (contraposto aos «pregadores cortesãos»), na linha dos profetas antigos: exercer o ministério da palavra de maneira sábia, não para luzir individualmente, mas para alimentar a fé dos fiéis, expondo clara e solidamente os dogmas da fé católica (como pedia o Concílio de Trento).

Na epistolografia, o amigo e confidente revela-se como homem prudente e avisado, na defesa da *virtus* ciceroniana, isto é, da adequada ação na República. Esse «imperativo ético» sobressai num conjunto de caracteres vieirianos, também relevantes teologicamente: o homem político, com vontade de atuar no mundo e influenciar o curso dos acontecimentos; o homem solidário, preocupado com algumas situações humanas do seu tempo, que deturpam a imagem divina no ser humano; o homem religioso e missionário, instrumento do agir de Deus no mundo; e o homem visionário e profeta, arauto de um «mundo novo».

³⁴⁴ M. FUMAROLI, *Op. cit.*, p. 93.

Nos escritos vários, o conselheiro real e defensor dos índios mostra-se como o homem sábio (a sabedoria prática da *phronesis*, prudência) ao serviço da razão de Estado. O seu conceito de razão de Estado é boteriano: importa sobretudo a conservação e aumento do reino. Por isso, privilegia o comércio, em vez da guerra. É nesta perspetiva que se pode entender, tanto a sua defesa dos cristãos novos, capazes de contribuir com o seu «cabelal» para a conservação e aumento do reino de Portugal, como a aceitação da escravatura dos negros africanos, mão de obra indispensável para os engenhos do Brasil, ou ainda a defesa dos índios, vassalos livres do rei de Portugal.

*Em defesa da doutrina:
teologia dogmática e apologética*

Chegou o momento de nos acercarmos do teólogo e orador sagrado jesuíta. Como teólogo, e na sequência do que vimos no capítulo precedente, encontramos-nos com um pensador «humanista» defendendo uma teologia menos especulativa e mais argumentativa (ou «retórica»), mas sempre dentro do quadro tradicional: a sistematização lombardiano-tomista. Por outro lado, essa teologia, ou doutrina, é veiculada num contexto parenético e tridentino. A pregação é utilizada para difundir a «pura» doutrina católica, num contexto de polémica com as Igrejas saídas da Reforma. Neste sentido, alguns temas assumem uma importância particular.

Com Pedro Lombardo, há uma sistematização do pensamento teológico – dando seguimento ao tradicional esquema do Símbolo cristão, tal como já era proposto por Agostinho de Hipona no *De doctrina christiana* – que perdurará até aos nossos dias: o Livro I das *Sentenças* trata do mistério da Trindade (*De Trinitate*) e constitui o que hoje chamamos «o Mistério de Deus»; o Livro II trata da Criação, do pecado e da graça, e corresponderia à atual «Antropologia teológica» (nas suas duas vertentes: fundamental e especial); o Livro III trata da Encarnação do Verbo, da caridade e das virtudes, dos mandamentos e dos dons do Espírito, ou seja, da «Cristologia» e da «Moral cristã»; por fim, o Livro IV ocupa-se dos sacramentos e dos fins últimos, ou seja, a «Sacramentologia» e os «Novíssimos» (ou «Escatologia»)³⁴⁵.

Embora o padre António Vieira já não tenha estudado pelo livro do Mestre das *Sentenças*, mas, antes, pela *Suma Teológica* de São Tomás, a estrutura da sua teologia é a

³⁴⁵ Cf. Philipp W. ROSEMAN, *Peter Lombard*, Oxford, Oxford University Press, 2004. A *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, que mais tarde substituirá as *Sentenças* como manual teológico, não altera muito esta estrutura: a primeira parte aborda os conteúdos dos dois primeiros livros das *Sentenças* (Deus, a Criação, o pecado e a graça); e a terceira parte, os conteúdos dos livros terceiro e quarto (Cristo, os sacramentos e os novíssimos [do latim *novissima*, ou seja, as realidades que estão no limite ou para além do limite da vida humana, e são chamadas «últimas coisas»]). Ora, o que acontece, fundamentalmente, é que São Tomás coloca no centro da sua reflexão (toda a segunda parte, subdividida em dois blocos) o Homem e o ato humano, tal como decorre de uma moral das virtudes. Cf. Jean-Pierre TORRELL, *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception*, Washington, The Catholic University of America Press, 2005; e também Philippe LÉCRIVAIN, «La "Somme Théologique" de Thomas d'Aquin aux XVI^e-XVII^e siècles», in *Recherches de Science Religieuse*, 91/3 (2003), pp. 397-427.

mesma. Note-se, desde já, a ausência de um tratado *De ecclesia* e a perspectiva redutora do tratado dos Novíssimos. Estas são matérias ainda abertas à «novidade», e que terão uma abordagem especial também em Vieira. Aqui importa-nos, por agora, abordar a estrutura «clássica», tal como é desenvolvida nos escritos de circunstância (sobretudo nos *Sermões*), e a especificidade vieiriana.

E mais: não vamos tratar aqui todos os temas da teologia sistemática – o que seria extremamente fastidioso e alargaria em muito o âmbito desta dissertação –, mas apenas aqueles que consideramos mais significativos no contexto teológico (e polemista) dos séculos XVI e XVII, e ver como o padre António Vieira os aborda³⁴⁶.

Em primeiro lugar, a questão de Deus. Estamos numa época de mudança acerca das ideias religiosas, do aparecimento do livre-pensamento, do ceticismo, do ateísmo e da secularização; mas também da extrema sobrenaturalização de Deus e da pura especulação acerca do ser divino, tornado mais um Deus filosófico do que um Deus pessoal³⁴⁷.

Em segundo lugar, o tema da graça. É uma temática importante, não só pelas controvérsias que gerou nesse período (de Lutero aos jansenistas, passando pela famosa polémica *De auxiliis*), mas, do ponto de vista vieiriano, também pelo impacto destas doutrinas na evangelização dos «novos mundos». Nela lidamos, fundamentalmente, com a questão da vontade salvífica universal de Deus e o espinhoso problema da predestinação!

Em terceiro lugar, a cristologia. A nível doutrinal, o dogma cristológico parecia não levantar grandes problemas, depois dos grandes debates do primeiro milénio e da «resolução» de algumas polémicas levantadas durante a Idade Média. Porém, a extrema especulação ocultava outras dificuldades. Os *Exercícios Espirituais* de Inácio de Loiola, fundamentalmente cristocêntricos, vieram relançar a questão do Cristo histórico, ou, se quisermos, do Cristo dos «mistérios».

Em quarto lugar, evidentemente, os sacramentos, e, de modo particular, a Eucaristia e a Penitência. Por aqui passaram muitas das polémicas dos séculos XVI e XVII, opondo católicos e protestantes. Nas nações ibéricas, em particular, estes temas alcançaram uma pro-

³⁴⁶ Uma leitura mais apurada dos temas teológicos poderia revelar ainda uma dependência teológica do seu confrade Francisco Suárez. Os temas aqui tratados já o insinuam, mas o pensamento teológico de Francisco Suárez está ainda pouco explorado e impede, por agora, esse estudo. No entanto, veja-se a recente contribuição de Robert FASTIGGI, «Francisco Suárez as Dogmatic Theologian», in Victor M. SALAS-Robert L. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 148-163.

³⁴⁷ Basta lembrarmo-nos do famoso *Memorial* pascaliano de 1654: «Fogo. Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacob, e não dos filósofos e dos sábios»! Neste sentido, parece-nos ter interesse mencionar aqui o recente ensaio do teólogo checo Tomás HALÍČ, *Quero que Tu sejas*, Prior Velho, Paulinas, 2016, onde levanta a questão da «objetivação» de Deus no início da Modernidade.

jeção sem precedentes, e foram mesmo objeto de uma «teatralização» pública importante (os mistérios, as procissões, as Quarenta Horas, etc.).

Por fim, o tema dos novíssimos, que caracteriza essa «pastoral do medo», tal como a descreveu Jean Delumeau³⁴⁸. Mas, para além dos novíssimos propriamente ditos, é interessante abordar os desenvolvimentos da escatologia vieiriana, que não se resume ao mencionado tratado. Já nos escritos circunstanciais, sermões e cartas, surgem indícios da escatologia «imperialista» e profética, que será pensada e repensada na chamada «obra profética».

5.1 O Deus de Vieira

Na tradição teológica ocidental, a começar por Agostinho de Hipona, a abordagem do mistério da Trindade inicia-se pela «unidade de Deus» (*De Deo uno*), para depois tratar da trindade divina (*De Deo trino*). Porém, nesse procedimento teológico (percursor da abordagem especulativa) foi-se perdendo a dimensão histórico-salvífica, ou seja, o acesso à Trindade «económica», experimentado no encontro com o Filho (Jesus Cristo) e com o Espírito divino³⁴⁹.

Ora, com a redescoberta da filosofia aristotélica, o dogma cristão é repensado «especulativamente», nomeadamente a articulação lógica entre o uno e a trindade em Deus, privilegiando ora um ora a outra. Assim, na primeira metade do século XII, Bernardo de Clairaval pede e obtém a condenação de Abelardo, que ele acusa de triteísta (Concílio de Sens, em 1141); e na segunda metade desse mesmo século, é a vez de Gilberto de Porreta e Pedro Lombardo serem acusados de «quatridade», por proporem uma realidade superior (*Summa Res*) distinta das três Pessoas divinas. O IV Concílio de Latrão (1215) daria razão a Pedro Lombardo e condenaria Joaquim de Fiore, seu altercador. Mas, a partir de então, existe o risco de separar o tratado do Ser supremo (o Deus dos filósofos, do deísmo, da Enciclopédia, do Iluminismo, da piedade burguesa oitocentista) do Deus vivo, revelado nas Escrituras judaico-cristãs³⁵⁰.

³⁴⁸ Cf. Jean DELUMEAU, *La peur en occident: XVI^e-XVII^e siècles. Une cité assiégée*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1978.

³⁴⁹ Cf. José Jacinto Ferreira de FARIAS, *O Espírito e a história. O Pneuma divino no recente debate sobre as pessoas da Trindade*, tese de doutoramento na Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 1989, p. 127. A teologia oriental parte sempre da Trindade económica, isto é, da revelação de Deus na história como horizonte de encontro com o mistério.

³⁵⁰ Cf. Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, vol. 1, Barcelona, Herder, 1987, p. 784. Mais recentemente, Luisa VALENTE, *Logique et théologie: les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

No entender de Philippe Lécrivain, no debate pós-tridentino em torno da liberdade (humana) e da graça (divina), é isso mesmo que acontece: nesse momento, Deus já se encontra extremamente distante, e cabe a uns e a outros, reformados e católicos, reavaliar a sua onipotência à luz da autonomia humana³⁵¹. E a própria doutrina da Trindade acaba por diluir-se: não são só os socianos que defendem haver apenas uma pessoa em Deus, e não três, como também a maior parte dos católicos se tornam, efetivamente, «monoteístas», como denuncia, já no século XX, Karl Rahner³⁵².

Na leitura dos textos do padre António Vieira não parece ser ainda esse o caso.

5.1.1 A teologia trinitária clássica

O padre António Vieira conhece bem a teologia trinitária e a linguagem «técnica» desenvolvida nos séculos precedentes relativamente ao mistério divino. Os sermões vieirianos, embora sendo escritos de circunstância e surgidos em contexto litúrgico, refletem bem essa teologia e linguagem.

1.º — O «mistério» da trindade de Pessoas na unidade (essência) de Deus³⁵³.

2.º — A questão da «distinção» de Pessoas, que não se faz nem pela natureza (porque têm uma essência divina comum), nem pelas perfeições (que se referem à mesma natureza divina) nem pelas obras exteriores (pois atuam sempre em conjunto), mas apenas pela origem: o Pai não provém de ninguém, o Filho é gerado pelo Pai (por via do entendimento: é o Verbo do Pai) e o Espírito que procede do Pai e do Filho (por via da vontade e do amor: é o Espírito do Pai e do Filho)³⁵⁴.

3.º — A explicação do Nome das Pessoas divinas: o «Pai» porque gerou o «Filho» desde toda a eternidade (é o Filho por natureza, distinto dos «filhos» por adoção, os ho-

³⁵¹ Cf. Philippe LÉCRIVAIN, «Liberté et grâce au XVII^e s. et la part prise par la Compagnie de Jésus dans ce débat», in Henri LAUX-D. SALIN (dir.), *Dieu au XVII^e siècle. Crises et renouvellements du discours: philosophie, esthétique, théologie, mystique*, Paris, Éds. Facultés Jésumites de Paris, 2002, p. 193.

³⁵² Cf. Philip DIXTON, *Nice and Hot Disputes: The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century*, Londres/Nova Iorque, T&T Clark, 2003, pp. XI e XIII. Segundo este autor, durante o séc. XVII, a doutrina da Trindade deixou de ser um mistério da fé, para se tornar um problema teológico (p. 1). O Espírito Santo é praticamente esquecido na teologia (p. 213) e Deus – o Deus da razão – é «domesticado»: é visto mais como um Governador sisudo e um Arquitecto racional, do que como um Amante indomável (p. 215).

³⁵³ A título de exemplo, veja-se: «Sermão da primeira sexta-feira da Quaresma» (cf. OC, II, II, p. 183), «Sermão do Santíssimo Sacramento» (cf. OC, II, VI, p. 98), «Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento» (cf. OC, II, VI, p. 124), «Sermão de Nossa Senhora da Graça» (cf. OC, II, VII, pp. 302s), «Sermão VII» do Rosário (cf. OC, II, VIII, pp. 231s), «Sermão de Santa Catarina» (cf. OC, II, X, pp. 394s), «Sermão de Santo Inácio, Fundador da Companhia de Jesus» (cf. OC, II, X, p. 499).

³⁵⁴ Cf. «Sermão de São Pedro» (cf. OC, II, XI, pp. 257-259), «Sermão gratulatório e panegírico» (cf. OC, II, XIII, pp. 208s).

mens). «Filho» porque gerado pelo «Pai», e «Verbo» porque fruto do entendimento do «Pai». «Espírito Santo» porque aspiração ou impulso do amor do Pai e do Filho, ao qual se atribui a santificação do homem³⁵⁵.

4.º — Enfim, as operações das Pessoas divinas. *Ad intra*: fundam-se nas relações de origem (a paternidade, a filiação e a aspiração)³⁵⁶. *Ad extra* (embora haja uma ação comum, existem atribuições próprias de cada Pessoa)³⁵⁷: ao Pai Omnipotente, as obras da onnipotência como a Criação e a conservação das criaturas; ao Filho Sabedoria, as obras da sabedoria, como a Redenção e o Juízo Final; ao Espírito Santo Amor, as obras do amor, como a santificação das almas e os dons ou carismas³⁵⁸.

Além disso, o pregador jesuíta também dá conta de algumas questões de escola, como a relativa à encarnação das diferentes pessoas da Trindade³⁵⁹.

5.1.2 O Deus vivo da Bíblia

Mas o que é mais decisivo em Vieira, e que António José Saraiva e outros viram muito bem, é a imagem de Deus quer no «Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda» (1640)³⁶⁰, quer no «Sermão de Santa Teresa» (1654). O primeiro dos sermões é tanto mais decisivo, quanto nele já aparecem as características fundamentais da teologia profético-escatológica de Vieira. Senão vejamos.

³⁵⁵ Cf. «Sermão XXI» do Rosário (cf. OC, II, IX, p. 188), «Sermão de Santo António» (cf. OC, II, X, pp. 193s).

³⁵⁶ Cf. «Sermão XV» do Rosário (cf. OC, II, VIII, pp. 432-434).

³⁵⁷ O padre António Vieira aplica também as operações da retórica às Pessoas da Trindade, p. ex.: o Filho ensinando, o Espírito deleitando e o Pai movendo (cf. «Sermão do Nascimento do Menino Deus», OC, II, I, p. 297).

³⁵⁸ Cf. «Sermão da segunda Dominga do Advento» (cf. OC, II, I, pp. 205-206), «Sermão da terceira dominga *post Epiphaniam*» (cf. OC, II, I, p. 416), «Sermão da primeira sexta-feira da Quaresma» (cf. OC, II, II, p. 194), «Comento ou Homilia sobre o Evangelho» (cf. OC II, II, p. 295), «Sermão do Mandato» (cf. OC, II, IV, p. 272), «As cinco pedras da funda de David: Discurso IV» (cf. OC, II, IV, p. 93), «Sermão de Santo António» (cf. OC, II, X, pp. 167s), «Sermão de Todos os Santos» (cf. OC, II, XI, pp. 489-492).

³⁵⁹ Cf. «Sermão de Nossa Senhora da Graça» (cf. OC, II, VII, p. 267).

³⁶⁰ Cf. António José SARAIVA, «O pregador, Deus e o seu povo na Bahia em 1640: estudo do *Sermão pela Vitória das Nossas Armas contra as dos Holandeses*», in ID., *O discurso engenhoso. Ensaaios sobre Vieira*, Lisboa, Gradiva, 1996, pp. 111-137; Frits SMULDERS, «Que diga o herege, que Deus está holandês?! O *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda* (1640) em duas versões com diferenças úteis e fúteis», in *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira: Congresso Internacional. Actas*, vol. III, Braga, UCP-Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, pp. 1559-1576. Citando Raynal, que dizia que este sermão era o mais extraordinário que alguma vez se ouviu num púlpito cristão, Smulders sublinha que a argumentação é verdadeiramente provocadora e audaciosa para a época. Mas, como também sublinha Saraiva, não se pense que é uma peça meramente retórica! O mais extraordinário é ele colocar-se como intermediário entre o povo e Deus e, qual Moisés, interpelar o Senhor da história sobre os eventos em que participa. Esse gesto revela uma grande confiança na intervenção de Deus na história humana.

O Deus vieiriano deste sermão é o Deus vivo das Escrituras. Como observa A. J. Saraiva, não estamos perante uma «noção» útil de uma *mise en scène* literária, mas diante de uma «pessoa», de um Tu (ou de um Vós) com quem nos relacionamos pessoalmente, que pode comover-se até «às entranhas» e revelar ternura e arrependimento, como ocorre com o Deus veterotestamentário ou com o Pai de Jesus Cristo³⁶¹. Ora, este Deus bíblico é o Deus do Reino.

O mais extraordinário do sermão pregado na Baía está no facto de o pregador não se dirigir ao povo, mas, antes, ao próprio Deus. Vieira toma o lugar do profeta, não para falar ao povo «em nome de» Deus, mas, como também acontece em muitas passagens da Bíblia hebraica, para interpelar Deus em nome do povo. Margarida Vieira Mendes já havia chamado a atenção par o carácter «biográfico» dos sermões vieirianos³⁶². E aqui temos um bom exemplo disso. Vieira assume-se como profeta e intermediário entre Deus e o seu povo. Certamente, o jesuíta pensa nos grandes personagens das Escrituras Sagradas (Abraão, Moisés, David, os profetas) que interpelaram Deus e o fizeram recuar nos seus propósitos punitivos³⁶³. Ou, talvez, se recorde de Job, imagem da «autonomia radical do homem diante de Deus, seu Criador»³⁶⁴. E para «converter» Deus, o pregador apoia-se sobretudo na sua infinita misericórdia:

O em que se manifesta a Majestade, a grandeza, e a glória de vossa infinita Onipotência, é em perdoar, e usar de misericórdia: *Qui Omnipotentiam tuam, parcendo maxime, et miserando, manifestas*. Em castigar, venceis-nos a nós, que somos criaturas fracas; mas em perdoar, venceis-Vos a Vós mesmo, que sois todo-poderoso, e infinito. Só esta vitória é digna de Vós, porque só vossa Justiça pode pelejar com armas iguais contra vossa Misericórdia; e sendo infinito o vencido, infinita fica a glória do vencedor³⁶⁵.

Com este pleito³⁶⁶, o pregador esperava mover Deus a salvar o seu povo da Baía desta situação aflitiva. Posteriormente, as suas profecias do «futuro» de Portugal manifestarão

³⁶¹ António J. SARAIVA, *Op. cit.*, pp. 113-123.

³⁶² Margarida V. MENDES, *Op. cit.*, p. 15. Na proposta de Vieira Mendes, «o jesuíta integrou a sua ação discursiva num modelo ou padrão aparentemente binário, correspondente ao modo como entendeu ou avaliou a sua biografia apostólica: a do profeta e a do missionário» (p. 95).

³⁶³ Cf. António J. SARAIVA, *Op. cit.*, p. 112.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 114.

³⁶⁵ OC, II, XIII, p. 93. Vieira expressa aqui o que um jesuíta nosso contemporâneo denomina de «princípio misericórdia», ou seja, considerar a misericórdia como «o princípio fundamental da atuação de Deus e de Jesus, e que também o deve ser da Igreja» (Jon SOBRINO, *El principio-misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992, p. 32).

Também o padre Manuel Antunes sublinhava que é a misericórdia que confere sentido à história (cf. M. ANTUNES, «O *homo misericors* (II)», in *Brotéria*, 96 (1973), pp. 14-22. Situada no âmago das mediações humanas, a misericórdia é também, para este pensador jesuíta contemporâneo, «a grande via de acesso à Transcendência».

³⁶⁶ Conceito veterotestamentário de «*rîb*» (ver *infra*, «O sermão moral como "discurso judiciário"»).

a mesma confiança no Deus, Senhor da história, capaz de instaurar o reino de Cristo neste mundo, contando com a colaboração dos portugueses.

A comunidade representada pelo jesuíta reveste um carácter particular: é «povo eleito» à semelhança do antigo povo de Israel. O tema do sermão é tomado do Salmo 43, que na época era muito usado numa hermenêutica de carácter nacionalista³⁶⁷. Para Vieira, porém, o interesse pelo salmo não era apenas alegórico – na linha do que já tinha proposto São Jerónimo, e que é mencionado logo no início do sermão –, mas sobretudo histórico. Entre Deus e os portugueses também existe uma aliança, estabelecida com o primeiro rei português, D. Afonso Henriques, nas vésperas da batalha de Ourique.

Com tanta propriedade como isto descreve Davi neste Salmo nossas desgraças, contrapondo o que somos hoje ao que fomos enquanto Deus queria; para que na experiência presente cresça a dor por oposição com a memória do passado. Ocorre aqui ao pensamento o que não é lícito sair à língua; e não falta quem discorra tacitamente que a causa desta diferença tão notável foi a mudança da Monarquia. [...] Mas o mesmo Profeta no mesmo Salmo nos dá o desengano desta falsa imaginação: *Tu es ipse Rex meus, et Deus meus, qui mandas salutes Jacob* [43,5]. O Reino de Portugal, como o mesmo Deus nos declarou na sua fundação, é Reino seu, e não nosso: *Volo enim in te, et in semine tuo Imperium mihi stabilire*; e como Deus é o Rei: *Tu es ipse Rex meus, et Deus meus*; e este Rei é o que manda, e o que governa: *Qui mandas salutes Jacob*; Ele que não Se muda é o que causa estas diferenças, e não os Reis que se mudaram³⁶⁸.

Como observa A. J. Saraiva, o verdadeiro rei de Portugal, para Vieira, não é Filipe IV, mas o próprio Deus, que também está na origem da «mudança da Monarquia»³⁶⁹. Aliás, mais tarde, Vieira utilizará este mesmo salmo para defender que Cristo foi, por herança, rei temporal de Israel, de modo que o seu reino terrestre não era apenas de carácter espiritual, mas também temporal³⁷⁰.

No «Sermão de Santa Teresa» (1654), o pregador jesuíta passa do registo da providência divina relativamente a um povo – o «seu» povo –, para o registo do testemunho pessoal, aquando do naufrágio sofrido ao largo das ilhas açorianas. No meio do perigo, in-

³⁶⁷ O exemplo mais conhecido é o livro do teólogo madeirense António Veloso de LIRA, *Espelho de Lusitanos em o cristal do Psalmo Quarenta e três, cuja vista em summa representa este reino em três estados* [...], Lisboa, 1643.

³⁶⁸ OC, II, XIII, p. 75.

³⁶⁹ António J. SARAIVA, *Op. cit.*, p. 127. Noutras passagens da sua obra, Vieira dirá que a perda da independência foi um castigo de Deus pela escravatura dos negros africanos.

³⁷⁰ Este aspeto «político» é defendido noutros sermões deste mesmo tomo XIII da OC: «Sermão dos Bons Anos» (1642), onde fala do tempo oportuno (*kairos*) e da segurança da promessa divina (pp. 104-106); «Sermão pelo bom sucesso das nossas armas» (1645), onde diz claramente que a Restauração é obra de Deus (p. 154) e exorta à conversão, e Deus cumprirá as suas promessas e o testamento feito a D. Afonso Henriques (pp. 156-158); ou o «Discurso Apologético» (1689), onde se manifesta queixoso, mas com a esperança de que Deus cumpra o que prometeu (pp. 268s). Cf. Luís Machado de ABREU, «Introdução: a política ou o corpo enigmático», in OC, II, XIII, pp. 9-37.

voca Deus, por intermédio dos seus anjos, e fá-lo em nome dos seus cristãos do Maranhão, confiado de que Deus o haveria de escutar³⁷¹. Como no sermão precedente, também agora Vieira se dirige ao Deus misericórdia e bondade, que quer que todos os homens se salvem (cf. 1Timóteo 2,4).

É neste ponto que podemos perceber as palavras de A. J. Saraiva, quando diz que o Deus de Vieira não é o mesmo Deus de Bossuet. O século XVII – e particularmente a oratória sacra – deram muita importância aos atributos divinos da misericórdia e da justiça, com realce para o segundo³⁷². Em Vieira, porém, é o primeiro que é colocado em destaque, quer na pregação, que na reflexão profética. O Deus relevado na Bíblia é o Deus do perdão e da misericórdia, que quer a conversão do pecador, como manifestou pelos profetas e, sobretudo, em Jesus Cristo. E esse Deus de bondade quer que todos os homens se salvem³⁷³, pelo que Vieira chega mesmo a conceber uma «multiplicada misericórdia» divina que envolva os que não ouviram a pregação do Evangelho³⁷⁴.

5.2 O conceito de graça «em transição»

A doutrina da graça esteve no cerne da maior parte das controvérsias teológicas dos séculos XVI e XVII, que podemos enumerar muito brevemente: a reforma luterana, que opõe

³⁷¹ «Testemunhas são os Anjos do Céu, cujo auxílio invoquei naquela hora, e não o de todos, senão daqueles somente que têm à sua conta as Almas da Gentilidade do Maranhão. "Anjos da guarda das Almas do Maranhão, lembrai-vos que vai este navio buscar o remédio, e salvação delas. Fazei agora o que podeis, e deveis, não a nós, que o não merecemos, mas àquelas tão desamparadas Almas, que tendes a vosso cargo. Olhai que aqui se perdem também connosco." Assim o disse a vozes altas, que ouviram todos os presentes, e supriu o merecimento da causa a indignidade do Orador. Obraram os Anjos, porque ouviu Deus a oração. E não podia Deus deixar de a ouvir, porque orava nela o mesmo perigo. Sabe o mesmo Senhor que por nenhum interesse do mundo, depois de eu o ter tão conhecido, e tão deixado, me tornara a meter no mar, senão pela salvação daqueles pobres tesouros, cada um dos quais vale mais que infinitos mundos. E como o perigo era tomado por amor de Deus, e dos próximos, como podia faltar a segurança no mesmo perigo? O mesmo perigo nos livrou, ou se livrou a si mesmo. Os perigos da caridade são riscos seguros, e nos riscos seguros não pode haver perigo. Assim que, Senhor, mudo o estilo, e não Vos dou já as graças, por me livrares do perigo, senão por me meteres nele. Quando por tal causa me metestes no perigo, então me livrastes. Grandes são os perigos que ainda me restam, e me ameaçam neste tão temeroso golfo, e mais em Inverno tão verde, e em ano tão tormentoso; mas como há de temer os perigos quem neles leva a mesma salvação, que vai buscar por meio deles?» (OC, II, XI, pp. 455-456).

³⁷² Cf. Françoise CHEVALIER, *Prêcher sous l'Édit de Nantes: La prédication réformée au XVII^e siècle en France*, Genebra, Labor et Fides, 1994, p. 84. Para Bossuet, a misericórdia é parte integrante da justiça divina. Esta última sobressai sobretudo no Juízo Final, o momento da glória de Deus, enquanto a misericórdia se exprime durante a vida da pessoa (*Œuvres de Bossuet*, t. III [Sermons - Panégyriques - Méditations sur l'Évangile], Paris, Firmin Didot Frères, 1841, p. 38 [Sermão do terceiro domingo depois do Pentecostes]).

³⁷³ Cf. Luis F. LADARIA, *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid, BAC, 1993, p. 303s. Complementando o que já vimos expresso por Jon Sobrino, L. F. Ladaria também apresenta a vontade salvífica divina como a chave de atuação do Deus bíblico (vetero e neotestamentário), que põe em causa muitas das doutrinas históricas acerca da predestinação, como veremos no apartado relativo à graça.

³⁷⁴ Cf. OC, III, VI, p. 448.

a graça (*sola gratia*) ao «orgulho» das obras; a dupla predestinação calvinista, que desvirtua o carácter cristológico da teologia da graça; a polémica *De auxiliis* (entre dominicanos e jesuítas) em torno da eficácia da graça divina e do livre arbítrio; e, enfim, o reducionismo e exclusivismo jansenista.

O que é mais surpreendente – e é um pouco paradoxal – é que todos os intervenientes recorram a uma fonte comum: Santo Agostinho. Na verdade, o bispo de Hipona, nas várias controvérsias em que se viu envolvido, defendeu posições que parecem um pouco contraditórias. Contra os maniqueus, que atribuem ao princípio divino a responsabilidade do mal, Agostinho defende a existência do livre arbítrio humano (*De libero arbitrio*, c. 387-395); porém, alguns anos mais tarde, ao debater contra os pelagianos, minimiza o papel do mesmo na doutrina da graça e defende que o homem, com o pecado original, perdeu em grande medida a capacidade de usar corretamente o livre arbítrio – «*Amissa libertas, nulla libertas*», glosará Lutero em 1525³⁷⁵ –, pelo que só a graça divina pode ajudar o homem a salvar-se.

Mas esta doutrina tem ainda outras implicações, nomeadamente no que diz respeito à noção de predestinação. Originalmente, esta noção tem um fundamento sobretudo cristológico, que foi novamente posto em evidência na exegese e teologia contemporâneas. A «predestinação», ou eleição divina, surge nos textos neotestamentários de Paulo e Lucas em relação com o mistério de Cristo e a participação do ser humano nesse mistério (o «em Cristo» paulino): ou seja, «em Cristo», Deus destinou/elegeu os «santos» (= os cristãos) para serem seus filhos adotivos e herdeiros (Efésios 1,5.11), para serem imagem do Filho, «primogénito de muitos irmãos» (Romanos 8,29-30), como um mistério que se revelou na história humana (1Coríntios 2,7 e Atos dos Apóstolos 4,28). Ora, Agostinho modificou esta compreensão cristológica com a introdução da teoria da *massa damnata*: segundo ele, pelo pecado original, toda a raça humana se tornou *massa damnata et damnabilis*, que só Deus pode salvar. Contra o ensino corrente do magistério eclesiástico, desenvolveu-se então a teoria de uma dupla predestinação, para a vida eterna (Céu) ou para a condenação eterna (Inferno), que é afirmada com clareza, no início da modernidade, por Calvino³⁷⁶.

³⁷⁵ A frase latina resume bem o pensamento de M. Lutero no *De servo arbitrio* (1525). Em perfeito acordo com o Agostinho pastor, Lutero é claro no seu raciocínio: na criação, o homem foi dotado por Deus de um livre-arbítrio; porém, na queda adâmica, este arbítrio tornou-se escravo do pecado (*servo arbitrio*); logo, uma liberdade perdida, deixa de ser liberdade (*amissa libertas nulla libertas*). Erasmo, por seu turno, refere-se ao jovem Agostinho, na sua luta contra os maniqueus: o livre-arbítrio, para ele, é uma força do querer humano pela qual o ser humano se agarra à salvação, ou se deixa perder. Ver artigo de Jean CADIER, «Saint Augustin et la Réforme», in *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 1 (1958), p. 361.

³⁷⁶ Cf. Luis F. LADARIA, *Op. cit.*, pp. 305-307. Apesar de condenada pelo Concílio de Trento, a teoria da dupla predestinação continua a influenciar, sub-repticiamente, as doutrinas dos agostinianismos pós-

Embora mantendo o essencial da teologia agostiniana do pecado original, da graça e do mérito, Tomás de Aquino incute-lhe alguns valores positivos provenientes da boa antropologia aristotélica: particularmente, a dignidade e bondade da natureza humana. Sendo assim, compreende-se porque é que o homem renascentista e barroco prefere a antropologia tomista, à agostiniana. Tomás de Aquino introduz, então, novas distinções na teologia da graça³⁷⁷: fala de uma graça «habitual» (ou «santificante»), que, como uma segunda natureza, nos torna semelhantes a Deus e nos provê de um espírito de caridade permanente, mas evoca também os «auxílios» extraordinários (que os seus comentadores posteriores vão chamar de «graça atual»); para ele essa graça é «suficiente» e eficaz (embora, posteriormente, se chegue a distinguir uma «graça suficiente» de uma «graça eficaz»³⁷⁸); e, sobretudo, reabilita a noção de «mérito» – tão suspeita para Agostinho (no contexto pelagiano) –, que ele considera como um fruto do dom de Deus (a inabitação³⁷⁹ do Espírito no homem) e do agir humano (livre arbítrio)³⁸⁰.

5.2.1 O conceito «católico» de graça

Em Trento foi definido o conceito de graça que, *grosso modo*, permanece ainda hoje³⁸¹, e que Vieira reflete nos seus *Sermões*³⁸².

Em primeiro lugar, a graça é definida como um *socorro* ou *auxílio gratuito*, e universal, de Deus ao homem, para que este possa responder ao seu chamamento a ser seu filho

tridentinos, e nomeadamente o jansenismo. Estas doutrinas excluem praticamente do âmbito da graça de Deus aqueles que se encontram fora das «fronteiras» visíveis da Igreja. Evidentemente, isto constitui um reducionismo da vontade salvífica universal de Deus (Deus quer que todos os homens se salvem; cf. 1Tm 2,4) e da eficácia da redenção/gracia de Cristo.

³⁷⁷ Ver *Summa theologiae* [Suma Teológica], I-II, q. 111.

³⁷⁸ A polémica *De auxiliis* tem precisamente que ver com esta distinção.

³⁷⁹ Termo teológico para significar a presença de Deus na alma do justo, através da graça santificante.

³⁸⁰ Cf. Jean LAPORTE, «La grâce chez Augustin et dans l'agustinisme», in *Laval Théologique et Philosophique*, 55/3 (1999), p. 443. E sobre a noção de mérito em São Tomás (e São Alberto Magno), ver também Gérard PHILIPS, *Inhabitación trinitaria y gracia: La unión personal con el Dios vivo. Ensayo sobre el origen y el sentido de la gracia creada*, Salamanca, Secretariado Trinitário, 1980, p. 352s. Santo Agostinho já tinha afirmado que «os nossos méritos são um dom de Deus», mas não valorizava suficientemente o contributo humano pelo livre-arbítrio.

³⁸¹ Cf., por exemplo, *Catecismo da Igreja Católica* (1992), nn. 1996-2005.

³⁸² Não sendo possível fazer um estudo exaustivo, apenas vamos apresentar algumas passagens ilustrativas, que nos parecem mais relevantes. Todavia, o próprio Vieira faz um resumo da doutrina da graça, que importa mencionar aqui: «Três coisas ensina a Fé Católica acerca da graça. A primeira, que é um hábito sobrenatural inerente na Alma, e não distinto realmente da caridade; o qual faz ao homem grato a Deus, e por isso justo, e santo. A segunda, que não consiste a graça na Fé, posto que a supõe, e muito menos na fideducía, ou confiança posta só nos merecimentos de Cristo, a qual de nenhum modo pode justificar a Alma. A terceira, que só à graça é devida a glória, e que sem graça ninguém por mais obras moral, ou materialmente boas que faça, se pode salvar» («Sermão XI» do Rosário; OC, II, VIII, p. 333).

adotivo e participante na sua natureza divina (e na vida eterna). Esta vocação, como é evidente, é sobrenatural e deve-se unicamente à iniciativa divina de se comunicar com o homem (revelando-se e dando-se)³⁸³.

Em segundo lugar, a participação na vida divina (na intimidade da vida trinitária) começa com o *sacramento do Batismo*: nele, o cristão participa na graça (redentora) de Cristo; torna-se filho adotivo de Deus e pode, em união com o Filho unigénito, chamá-lo «Pai»; ao mesmo tempo, recebe a vida do Espírito, que o incorpora à Igreja e lhe infunde a caridade, para o agir cristão³⁸⁴.

Em terceiro lugar, esta graça recebida no Batismo é chamada «graça santificante ou deificante». É o *dom habitual* («graça habitual») que foi dado ao homem para o seu aperfeiçoamento: torna-o capaz de viver com Deus e agir por seu amor³⁸⁵. Ela distingue-se, portanto, da chamada «*graça atual*», que é referida a intervenções divinas pontuais, como sejam a conversão e outras que ocorram no decurso da obra de santificação.

Em quarto lugar, e antes de conceder a sua graça, o próprio *Deus já prepara o homem* para o acolhimento da mesma. É Deus que faz com que o homem queira e coopera com Ele no seu querer, de modo que o ser humano colabore na justificação pela fé e na santificação pela caridade, na esperança da vida eterna. Aqui entra o *livre-arbítrio*: a livre iniciativa de Deus reclama a resposta livre do homem (como gostavam de dizer os humanistas, ele foi criado à imagem de Deus: livre)³⁸⁶.

³⁸³ Este aspeto é o mais frequente nos sermões vieirianos, pelo uso da expressão «Autor da Graça», muitas vezes associada àquela «Autor da Natureza», e sobretudo no «Sermão da terceira quarta-feira da Quaresma» (1669), em que fala de Deus como o «Autor da nossa predestinação e salvação» (OC, II, III, p. 247), ou seja, aquele que chama o homem à filiação adotiva e à vida eterna. Nos sermões marianos e do Rosário, ele refere frequentemente a sobrenaturalidade da graça (ver OC, II, VII, pp. 277, 293, 314; e II, VIII, pp. 164, 167s e 170, ou a já referida p. 333).

³⁸⁴ No «Sermão no sábado quarto da Quaresma» (1652), Vieira chama o perdão de Cristo «a graça das graças» (OC, II, III, p. 393). A adoção e herança divinas são referidas em vários sermões: no «Sermão do gloriosíssimo Patriarca São José (1639)» (cf. OC, II, XI, p. 202); no «Sermão da quarta domingo da Quaresma (1657)» (cf. OC, II, III, p. 321); e nos sermões I e XX do Rosário (cf. OC, II, VIII, p. 49; II, IX, p. 184). A graça do Espírito Santo é referida no «Sermão do Santíssimo Nome de Maria» (1683) (cf. OC, II, VII, p. 248).

³⁸⁵ Em duas ocasiões, nos *Sermões*, Vieira se refere a esta graça santificante. No «Sermão XIX» do Rosário, o pregador jesuíta refere quer os sacramentos quer a oração do Rosário como meios instrumentais da graça santificante (cf. OC, II, IX, pp. 127s). No «Sermão de Todos os Santos» (1643), define a graça como «forma santificante, que faz, e denomina Santos», porque «só o estar em graça de Deus é verdade, só o viver em graça de Deus é verdade, só o morrer em graça de Deus, em que consiste o ser Santo, é verdade» (OC, II, XI, p. 490).

³⁸⁶ Como bom jesuíta, Vieira não podia deixar de ressaltar a importância da cooperação humana com a graça divina, tão querida dos teólogos da Companhia (veja-se, particularmente, o «Sermão XXIV» do Rosário [OC, II, IX, pp. 285s], onde cita as principais figuras: G. Vázquez, L. de Molina, G. de Valencia, e Cornélio a Lapide). Por isso, o tema da cooperação humana com a graça divina – que faz com que as boas obras sejam importantes para a salvação – é recorrente nos seus sermões. Apenas alguns exemplos: «Sermão da quinta domingo da Quaresma» (1655), em relação com as controvérsias luterana e calvinista (cf. OC, II, IV, p. 171); no «Sermão da Visitação de Nossa Senhora a Santa Isabel» (1638) e no «Sermão do Nascimento da Mãe de Deus» (entre 1642 e 1651), sublinhando a misericordiosa providência divina e a teologia do *post*

Em quinto lugar, além da graça santificante (ou habitual), a doutrina da graça concebe outros dons do Espírito (ou «graças») que capacitam o homem para colaborar na salvação dos outros e no crescimento do corpo místico de Cristo (a Igreja). Estão aqui incluídas *as graças sacramentais*, ou seja, os dons próprios de cada um dos sacramentos³⁸⁷, mas também *as graças especiais* ou «carismas» (*graças gratis datae*)³⁸⁸. Entre estas graças especiais, têm particular relevância *as graças de estado*, na medida em que se ordenam para o exercício da responsabilidade e dos ministérios no seio da Igreja.

Sendo uma realidade de ordem sobrenatural, a graça escapa à experiência humana e só pode ser conhecida pela fé. Porém, a partir da observação dos benefícios de Deus na própria vida e na vida dos santos (olhados como exemplo ou modelo), permite concluir que a graça de Deus opera no ser humano.

5.2.2 A controvérsia De auxiliis e a questão da predestinação

Imediatamente a seguir ao concílio tridentino, levantou-se entre as «escolas» que se reclamavam tomistas – os dominicanos, seus herdeiros naturais, e os jesuítas, que adotaram o tomismo, mas com suficiente liberdade para corrigi-lo quando necessário³⁸⁹ – uma enorme polémica, das mais profundas que houve na história da teologia, sobre a questão da «eficácia» da graça. Foi, aliás, no contexto dessa polémica que se desenvolveu a distinção entre «graça suficiente» e «graça eficaz», praticamente desconhecida em Tomás de Aquino³⁹⁰.

praevisa merita, «em face dos méritos previstos» (cf. OC, II, VII, pp. 56 e 188); e com mais frequência nos panegíricos dos santos (cf. OC, II, X, pp. 74 e 222; II, XI, p. 78; II, XII, p. 283).

³⁸⁷ É recorrente a expressão «sete fontes da graça» para referir os sacramentos (cf. OC, II, I, p. 200; II, III, p. 174; II, V, p. 81; II, VII, p. 124).

³⁸⁸ Entre as graças *gratis datae* encontram-se o dom dos milagres, o dom das línguas (cf. OC, II, V, p. 232) e, sobretudo, o dom da profecia (tema recorrente na obra profética vieiriana). Entre estes «carismas» especiais, Vieira menciona o ser Mãe de Deus, de Maria (cf. OC, II, VII, pp. 265 e 335), e a sabedoria sobrenatural de Santo António (cf. OC, II, X, pp. 188 e 296).

³⁸⁹ Veja-se a disposição das próprias Constituições jesuítas: embora recomendando, na teologia escolástica, a leitura de São Tomás, esta não seria exclusiva, pois acrescenta de imediato também o Mestre das *Sentenças* (Pedro Lombardo) ou outro autor que seja de melhor utilidade para os que estudam, desde que «pareça mais acomodado a estes nossos tempos» (cc. 464 e 466); Inácio de LOIOLA, *Obras Completas*, edición manual, transcripción, introducciones y notas de I. Iparraguirre y C. de Dalmases, 3.^a ed. revis., Madrid, BAC, 1977, p. 543.

³⁹⁰ Há, contudo, uma passagem nos escritos de São Tomás, no comentário à Primeira Carta a Timóteo (*Super Epistolas S. Pauli*, II), que aflora essa problemática. Diz São Tomás: «Ele [Cristo] próprio é propiciação pelos nossos pecados, para alguns eficazmente, mas para todos suficientemente, uma vez que o preço do seu sangue é suficiente para a salvação de todos. Porém, não tem eficácia senão nos eleitos, em virtude dos impedimentos» (citado por Ramón Hernández Martín em S. Tomás de AQUINO, *Suma de Teología* I-II, Madrid, BAC, 1989, «Tratado de la Gracia» [qq. 109-114], p. 938, nota d).

A distinção da graça «atual» em graça «suficiente» e «eficaz» foi-se introduzindo na teologia durante o século XIV, mas não teve um impacto real antes de finais do século XVI, na sequência das polémicas luterana e calvinista, e dos decretos do Concílio de Trento. Efetivamente, na sua polémica com Erasmo, Lutero defende um absoluto determinismo na presciência divina: Deus não conhece previamente nada de modo contingente, mas tudo prevê e tudo dispõe e realiza com eterna vontade imutável; ou seja, como a sua natureza é imutável, também não muda nem a sua justiça, nem a sua ciência nem a sua vontade. O próprio homem vive iniludivelmente sob a sua onipotência: criado por Deus, é também movido e governado por Ele; pelo que o seu livre arbítrio é nada, ou melhor, é um «servo arbítrio» comandado pelo pecado, e só por infinita graça divina o homem se pode salvar. Deste modo, ninguém pode dizer que a suas obras agradam a Deus. Deus salva e condena gratuitamente, desde toda a eternidade. Calvino, aliás, extrema esta conceção e defende claramente uma dupla predestinação: para a glória e para a condenação eterna³⁹¹. Trento condenaria as ideias calvinistas da dupla predestinação (*Cânones sobre a justificação*, cân. 6 e 17)³⁹².

Respeitando a distinção entre graça «suficiente» e graça «eficaz», o jesuíta Luís de Molina afirma que a graça suficiente pode ser eficaz ou ineficaz, dependendo sempre do livre arbítrio, ou seja, sendo um auxílio de Deus dado a todos os homens, ele tornar-se-ia eficaz se o homem decide – pelo livre arbítrio – agir bem e converter-se, ou permaneceria ineficaz se o homem o ignora e não faz uso dele. Para o dominicano Domingo Báñez, pelo contrário, a graça «suficiente» não basta para a conversão, pois ela só inspiraria ao homem o caminho reto; sendo assim, ele necessitaria de um outro auxílio eficaz para a conversão, a graça «eficaz»³⁹³.

Esta não é apenas uma discussão de linguagem teológica, mas uma problemática relacionada com a salvação do género humano³⁹⁴, tão urgente naquele momento: a salvação

³⁹¹ Veja-se a excelente síntese do professor de filosofia navarrese Juan CRUZ CRUZ, «La libertad humana bajo la causalidad divina: Molina y Báñez, dos tendencias metafísicas», no seu sítio <http://www.ley.natural.es/wp-content/uploads/2010/12/La-libertad-humana-bajo-la-causalidad-divina.pdf> (consultado a última vez a 8 de julho de 2016).

³⁹² Cf. DH, nn. 1556 e 1567.

³⁹³ Cf. Juan Antonio Hevia ECHEVARRÍA, «La polémica de auxilios y la Apología de Báñez», introdução do tradutor à edição espanhola de D. BÁÑEZ, *Apología de los hermanos dominicos contra la 'Concordia' de Luis de Molina*, Oviedo, Biblioteca Filosofía, 2002. Texto online em <http://www.nodulo.org/ec/2003/n013p01.htm> (última consulta em 8 de julho de 2016). Nas suas *Cartas provinciales*, Pascal ironizaria acerca da argumentação de Domingo Báñez: para que serviria a graça suficiente, se, sendo suficiente para a conversão (posição tradicional) não seja suficiente para que o homem se converta, e que este necessite de um novo auxílio, o da graça «eficaz»?

³⁹⁴ Isto transparece plenamente no título da obra de Luís de MOLINA: *Concórdia do livre-arbítrio com os dons da graça e com a presciência, providência, predestinação e reprovação divinas*.

da enorme massa de gentios das terras recém descobertas. Segundo a perspectiva agostiniana mais estrita (que encontramos em Lutero e Calvino ou, posteriormente, no jansenismo), essa era uma *massa damnata*, sem possibilidade alguma de salvação. Mas não era assim para os Jesuítas.

Aliás, isso está mesmo nos «genes» da Companhia de Jesus. Nascida em plena «crise» luterana, a ordem fundada por Inácio de Loiola coloca-se na defesa da liberdade humana face ao determinismo luterano. É esse o sentido da famosa regra 15.^a («Regras para o sentido verdadeiro que devemos ter na Igreja militante») dos *Exercícios Espirituais* (EE)³⁹⁵.

Habitualmente não devemos falar muito de predestinação; mas se, de alguma maneira e algumas vezes, se falar, faça-se de maneira que o povo simples não venha a cair nalgum erro, como acontece, algumas vezes, ao dizer: «Se tenho de me salvar ou condenar, já está determinado, e não é por eu fazer bem ou mal que pode acontecer outra coisa.» E assim relaxam-se e descuidam as obras que conduzem à salvação e ao proveito espiritual de suas almas» (EE, n. 367).

Nos decénios seguintes, os teólogos da Companhia batem-se na defesa da liberdade humana contra qualquer determinismo: Diego Laínez e Alfonso Salmerón, em Trento, Alfonso de Deza (mestre de Suárez e Vázquez), em Alcalá, e Prudencio de Montemayor, em Salamanca. Ali, precisamente, Domingo Báñez defende um determinismo próximo do luterano. Para ele, os decretos divinos relativos à salvação do homem são estabelecidos *ante praevisa merita* (em previsão dos méritos da pessoa), pelo que Deus já conheceria, na sua própria vontade, a ação do homem... No seu *Concordia*, Molina critica esta solução, uma vez que anularia simultaneamente quer a liberdade do homem, quer a justiça e a bondade divinas. Segundo ele, os decretos salvíficos divinos não podem ser senão *post praevisa merita* (depois de saber como agirá o homem e que méritos lhe podem ser atribuídos). É neste sentido que ele recorre à teoria do filósofo jesuíta português, Pedro da Fonseca, da «ciência média» divina³⁹⁶.

³⁹⁵ Usamos a edição portuguesa: Inácio de LOIOLA, *Exercícios Espirituais*, trad. de Vital C. D. Pereira, org. e notas de F. de Sales Batista, 3.^a ed., Braga, Liv. Apostolado da Imprensa, 1999.

³⁹⁶ Luis de Molina foi discípulo de Pedro da Fonseca em Coimbra, partilhando com ele o conceito de «ciência média». Ambos os jesuítas distinguem, em Deus, três formas de ciência: a «ciência de simples inteligência», pela qual Deus conhece os possíveis (ou estados de possibilidade), uma ciência «natural» a Deus (divina) e que não depende da sua vontade (mas pertence essencialmente à sua onisciência); a «ciência de visão», que é a inteligência que Deus possui dos existentes enquanto existentes, uma ciência «livre», posterior à decisão livre da vontade criadora de Deus; a «ciência mista» ou «ciência média», que compreende o conhecimento de Deus, anterior a qualquer determinação da vontade divina, das decisões que as vontades finitas tomarão livremente, numa multiplicidade de circunstâncias com que se deparasse. Para estes dois jesuítas, Deus não pode não saber de que modo as criaturas livres se determinarão, ou que decisões realizarão, mas sem que essa presciência divina confira necessidade a esses acontecimentos futuros (porque anterior a qual-

Nos seus anos de missionação no Maranhão, Vieira estaria muito sensibilizado por esta problemática, como podemos observar nalguns sermões deste período. É o caso desse extraordinário «Sermão de Santa Teresa» (1654)³⁹⁷, ou ainda do «Sermão da quarta domingo depois da Páscoa» (entre 1652 e 1661)³⁹⁸ e do «Sermão do nascimento da Virgem Mãe» (1657)³⁹⁹.

Mas onde aparece mais claramente o seu «molinismo» é no «Sermão XXIV» do Rosário, onde diz:

A Predestinação de todos, e cada um de nós, está decretada *ab aeterno*, e conhecida na Presciência Divina, que é imutável: logo parece que, ainda que nós queiramos, nos não podemos fazer do número dos Predestinados? Digo que sim podemos. A Teologia mais certa, e mais bem fundada em todas as Escrituras Sagradas, é que Deus nos predestinou *post praevisa merita*: quer dizer este termo, próprio das Escolas, que previu Deus desde sua Eternidade os merecimentos, e obras de cada um, e conforme as mesmas obras, que são as que agora fazemos, e fizemos até à morte, ou as boas feitas com sua Graça, ou as más feitas sem ela por nosso livre alvedrio, decretou o mesmo Deus a salvação de uns, e a condenação de outros. Isto é o que definiu São Pedro, quando disse: *Satagite, ut per bona opera certam vestram vocationem faciatis* [2Pe 1,10]: «Procurai com todo o cuidado de fazer certa a vossa vocação por meio das boas obras.» E como a nossa Predestinação se funda nas obras de nossa vida, daqui se segue que enquanto vivemos, se quisermos, nos podemos fazer do número dos Predestinados. Nem encontra esta possibilidade a presciência infalível, que Deus tem dos mesmos Predestinados, e número deles; porque as nossas obras não são boas, porque Deus sabe que nos havemos de salvar; mas sabe Deus que nos havemos de salvar, porque as nossas obras, cooperando com sua Graça, hão de ser boas, e dignas de salvação. Esta Teologia, como dizia, é a mais bem fundada, e revelada nas Escrituras Divinas, as quais reservo para outra ocasião, em que de propósito hei de tratar esta matéria. Por agora baste saber que assim o

quer ato livre da vontade de Deus). Cf. Amândio A. COXITO-Maria L. C. SOARES, «Pedro da Fonseca», in Pedro CALAFATE (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português. Vol. II: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Caminho, 2001, pp. 493-498.

O congruismo de Suárez e Belarmino reafirmam esta perspectiva: a graça divina seria sempre suficiente para a salvação porque é dada tendo em conta os fatores humanos, sociais e psicológicos – para utilizar uma terminologia de hoje – que condicionam o exercício da liberdade de cada pessoa (cf. Manuel F. FALCÃO, «Congruismo», in *Enciclopédia Popular Católica*, Lisboa, Paulinas, 2005).

³⁹⁷ «Torno a dizer, Cristãos, que em matéria de salvação só o que sobeja é bastante, o que basta, não basta. Vá em todo o rigor da Teologia. É certo que ninguém se pode salvar sem auxílio de Deus; é certo que os auxílios de Deus uns são suficientes, outros eficazes; é certo que só com os auxílios suficientes, enquanto se lhes não junta a eficácia, ninguém se salvou nunca, nem se há de salvar. Argumento agora assim. Os auxílios suficientes chamam-se suficientes, porque bastam para um homem obrar bem, e se salvar. Pois se são suficientes, se são bastantes, se bastam, como se não salva, nem há de salvar ninguém com eles, enquanto somente tais? Por isso mesmo. Porque são somente bastantes; e em matéria de salvação o que basta, não basta. Há de ser mais que bastante para bastar, porque só basta o que sobeja» (OC, II, XI, p. 446). Apesar da aparência, é um sermão perfeitamente molinista: a eficácia da graça depende do livre-arbítrio do ser humano, que atua através das boas obras (figuradas nas cinco virgens com o azeite de reserva).

³⁹⁸ «A graça, e seus auxílios ou são suficientes somente, ou eficazes: os suficientes bastam, mas não têm efeito; os eficazes têm o seu efeito certo, e infalível, e por meio deles se consegue o fim para que foram dados. Em que consiste porém, e de que depende esta eficácia? Consiste, e depende de a mesma graça, e seus auxílios se darem em tal oportunidade de tempo, e suas circunstâncias, e em tal disposição do sujeito, que o seu livre alvedrio os aceite, e use deles» (OC, II, V, p. 175).

³⁹⁹ «“Nascerá o Sol de Justiça para vós, os que temeis o meu nome.” Fala o Profeta não da Graça da Redenção, ou suficiente, que é universal para todos; senão da santificante, e eficaz, de que muitos por sua culpa são excluídos: e por isso diz que o Sol de Justiça não nasce para todos, senão só para aqueles, que o temem» (OC, II, VII, p. 205).

ensinam Vázquez, Molina, Valencia, e outros gravíssimos Teólogos, cuja doutrina resume o Doutíssimo Cornélio *a Lapide* nesta breve, e claríssima conclusão: *Hac ergo ratione in cujusque fidelis potestate, et arbitrio est, facere, ut sit praedestinatus, vel non sit* [Por esta razão, pertence ao arbítrio e faculdade de qualquer fiel agir conforme está ou não predestinado]⁴⁰⁰.

Este texto está em consonância com o sermão que pregou na Capela Real em 1651, «Sermão da primeira domingo do Advento», onde argumenta com o mesmo texto escriturístico (2Pedro 1,10-11): «Se duvidais, Cristãos – diz São Pedro –, e estais incertos de vossa salvação, aplicai-vos com todo o cuidado a fazer boas obras, e logo a fareis certa»⁴⁰¹. Tal como retoma, ainda neste sermão, aquela outra passagem da escritura que é comentada no já citado «Sermão de Santa Teresa» (cf. Mateus 25): «Na Parábola das dez Virgens falava Cristo Senhor nosso, própria, e literalmente, do dia do Juízo: e não do Juízo de todos, senão particularmente dos Católicos. Por isso saíram todas com alâmpadas acesas, em que é significado o lume da Fé. E porque Fé sem obras não basta para a salvação; por isso também aquelas, a que faltou o óleo, ficaram fora do Céu, e só entraram as que o levavam prevenido»⁴⁰².

Ora, no «Sermão de Santa Teresa», Vieira mostra-se não só molinista como sobretudo soarista. Nas lâmpadas das dez virgens está simbolizada a cooperação entre a graça divina (o «lume» das lâmpadas) e as boas obras do arbítrio (o «azeite» que queima nas lâmpadas) para a salvação do homem⁴⁰³. E é isso que constitui a conclusão do mencionado «Sermão da primeira domingo da Quaresma», na base do texto petrino (2Pedro 1,10-11):

Quer dizer [silogismo de Cornélio *a Lapide*]: «Aquele, que se conserva sem pecado, sem dúvida faz certa a sua salvação; aquele, que se emprega com diligência em boas obras, conservar-se-á sem pecado: logo aquele, que se empregar assim em boas obras, faz certa a sua salvação.» A menor, ou segunda proposição deste silogismo, como verdadeiramente é notável, assim parece também dificultosa, se não fora revelação canônica, e definição expressa de São Pedro, com a cláusula mais universal que pode ser: *Haec enim facientes: non peccabitis aliquando*. Eu bem sei que as boas obras só podem merecer *de congruo* a perseverança, e graça final. Mas essa mesma congruência; a qual tem o efeito dependente da aceitação, e vontade divina, depois de São Pedro declarar que o dito efeito é certo, fica fora de toda a dúvida, e contingência⁴⁰⁴.

⁴⁰⁰ OC, II, IX, p. 284s.

⁴⁰¹ OC, II, I, p. 199.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 194.

⁴⁰³ Cf. OC, II, IX, p. 448.

⁴⁰⁴ OC, II, I, p. 199s.

5.2.3 Duas concepções diferentes de Deus

Na controvérsia *De auxiliis*, fundamentalmente, estão em confronto duas ideias distintas de Deus. Báñez di-lo claramente: «Nós não acreditamos num Deus assim, porque desta maneira se suprime grande parte da grandeza de Deus, se consideramos que, com o mesmo influxo e com o seu concurso universal, Deus concorre com todas as causas segundas de tal maneira que resulte determinado por todas elas relativamente aos efeitos particulares e singulares»⁴⁰⁵. Ou seja, para Báñez, aceitar que o concurso universal divino possa ser determinado pela causa segunda aumentaria excessivamente o poder do livre arbítrio (homem) e diminuiria a onnipotência divina.

Precisamente, Molina considera que essa atitude misericordiosa de dignificação da criatura e de concessão de uma expressão ativa livre da mesma, e da sua autonomia fundamental, constitui um verdadeiro engrandecimento do poder de Deus. Face ao paradigma da onnipotência divina de Báñez, Molina sublinha sobretudo o paradigma da misericórdia divina.

Como já vimos na secção anterior, o Deus de Vieira é o Deus do amor e da misericórdia. Na peroração do «Sermão pelo bom sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda», Vieira dizia: «O em que se manifesta a Majestade, a grandeza, e a glória de vossa infinita Onnipotência, é em perdoar, e usar de misericórdia: *Qui Omnipotentiam tuam, parcendo maxime, et miserando, manifestas* [É no perdoar e usar de misericórdia que manifestais a vossa onnipotência]. Em castigar, venceis-nos a nós, que somos criaturas fracas; mas em perdoar, venceis-Vos a Vós mesmo, que sois todo-poderoso, e infinito. Só esta vitória é digna de Vós...»⁴⁰⁶.

E no «Sermão de Santa Teresa», que aqui nos ocupou, o pregador jesuíta reforça essa ideia: «Oh que grande documento se pode tirar daqui para amar, e para temer a Deus! Quando quisermos temer a Deus, havemos de Lhe tirar um atributo; e quando O quisermos amar, havemos-Lhe de tirar outro: temer a Deus, como se não tivera misericórdia; amar a Deus, como se não tivera justiça»⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Domingo BÁÑEZ, *Apologia*, 19, 5, cit. em João REBALDE, «Os conceitos de ciência média e concurso divino de Luis de Molina criticados por Domingo Báñez: dois paradigmas», in *Revista da Faculdade de Letras - Série de Filosofia*, 30 (2013), Porto, p. 67.

⁴⁰⁶ OC, II, XIII, p. 93.

⁴⁰⁷ OC, II, XI, p. 445.

5.3 A cristologia dos «mistérios»

O dogma cristológico foi definido, essencialmente, durante o primeiro milénio da era cristã, entre os concílios I e II de Niceia (325 e 787, respetivamente). No segundo milénio, as afirmações acerca de Cristo são bastante menos frequentes – uma vez que também as preocupações são outras (o pecado e a justificação, a graça divina, os sacramentos) –, mas não ausentes. No debate que ocorreu entre o Concílio de Frankfurt (794) e a *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (elaborada entre 1265-1273) sobressaem duas questões cristológicas: a primeira acerca do modo como se devia entender a união hipostática em Cristo, cujas diferentes interpretações aparecem expressas em Pedro Lombardo, sem que este teólogo tenha tomado posição; a segunda, acerca da ciência e consciência do homem Jesus⁴⁰⁸.

No segundo milénio, no entanto, uma outra problemática irá ocupar os pensadores cristãos: a humanidade de Cristo. A própria arte reflete esta transformação. Na iconografia da segunda metade do primeiro milénio, existe uma grande apetência por figurar Jesus Cristo sob os traços da sua divindade: o *Pantocrator* (representação de Cristo em atitude majestosa, o *Omnipotente*, própria das absides e cúpulas das basílicas orientais). Com o aparecimento das ordens mendicantes, porém, nasce uma nova sensibilidade mais propícia a sublinhar os traços humanos do salvador. Esta sensibilidade perpassa também para a teologia e para a devoção popular. Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, interessa-se pela problemática dos «mistérios de Cristo» e dedica-lhe uma parte importante da *pars tertia*. O franciscanismo sublinha também a humanidade de Cristo, e a *devotio moderna* interessa-se cada vez mais pela imitação do Jesus histórico⁴⁰⁹.

Todas estas correntes influenciaram por certo Inácio de Loyola, que elabora os seus *Exercícios Espirituais* com uma notável centralidade cristológica. Não se trata apenas da disposição geral da obra, orientada para a «contemplação» dos «mistérios de Cristo», mas ainda o cunho especial de algumas das meditações. A «Meditação do Reino» (EE, 91-100), por exemplo, introduz um elemento novo: a eleição e reforma de vida, de maneira a que o seguimento de Jesus ocorra numa história concreta, cheia de conflitos e perigos. A eleição é uma forma de incorporação existencial no projeto de Cristo, o Rei Eterno humilde e pobre da «Meditação das Duas Bandeiras» (EE, 136-148). Esta meditação constitui o âma-

⁴⁰⁸ Cf. B. SESBOÜÉ, «Siguiendo los pasos de Calcedonia: La cristología y la soteriología desde el siglo VI», in ID. (dir.), *Historia de los Dogmas: I. El Dios de la Salvación* (B. Sesboüé e J. Wolinski), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995, pp. 366-371.

⁴⁰⁹ Cf. Evangelista VILANOVA, *Op. cit.*; Gerald O'COLLINS, *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, 2.^a ed., Oxford, Oxford University Press, 2009.

go da espiritualidade jesuíta: o discernimento do «estilo de Jesus», na sua opção preferencial pelos pobres⁴¹⁰.

5.3.1 *As preocupações da teologia medieval... em Vieira*

O dogma cristológico assenta numa triple tese: Cristo é verdadeiro Deus, verdadeiro homem, e este Deus-Homem é uma única e indivisa pessoa. É isso que afirma o Concílio de Constantinopla III (680-681), confirmando a doutrina que vinha a ser debatida desde o Concílio de Calcedónia:

Portanto, conservando inteiramente o que é inconfuso e indiviso, resumimos tudo nesta única expressão: crendo que é um da santa Trindade, também depois da encarnação, o Senhor nosso, Jesus Cristo, nosso verdadeiro Deus, afirmamos que duas são as suas naturezas a resplandecer na única hipóstase, na qual, durante toda a sua permanência salvífica entre nós, tanto mostrou os prodígios quanto os sofrimentos, não na aparência, mas verdadeiramente; já que na única e mesma hipóstase se reconhece a diferença das naturezas, porque cada natureza quer e opera, em comunhão com a outra, o que lhe é próprio; e, por esta razão, louvamos também as duas vontades e operações, que juntas concorrem à salvação do género humano⁴¹¹.

Ora, entre o Concílio de Frankfurt (794) e Tomás de Aquino (1225-1274), desenvolveram-se três hipóteses explicativas da união hipostática da Pessoa divina (o Filho) com a humanidade de Cristo: 1) *Homem assumido*: um homem, composto de corpo e alma, é assumido pela segunda pessoa da Trindade e passa a ser a pessoa do Verbo encarnado, ou seja, a pessoa humana é eliminada pela pessoa divina – São Tomás consideraria esta explicação herética (nestoriana); 2) *Pessoa composta*: o homem Jesus Cristo é constituído de duas naturezas, divina e humana, mas é uma só pessoa: simples, antes da encarnação; composta da divindade e da humanidade, depois; pelo que a pessoa (que era divina) se torna verdadeiro homem, onde subsiste humanidade e divindade – segundo São Tomás, esta seria a essência da fé cristã; 3) *o Verbo revestido de humanidade*: o Verbo, pessoa divina, reveste-se de um corpo e de uma alma humanas, como de um vestido, ou seja, não se tornaria essencialmente homem, mas revestiria apenas um hábito/comportamento humano

⁴¹⁰ Cf. sobretudo Víctor CODINA, «*Dos Banderas*» como lugar teológico, Barcelona, Cristianisme i Justícia, 2009.

⁴¹¹ DH, n. 558. *Hipóstase*: termo de origem grega, com o significado de «substância», que nas controvérsias cristológicas se tornou sinónimo de *persona* (pessoa, existência pessoal).

(cf. Fl 2,7) – São Tomás considera também esta explicação herética⁴¹². Para o Aquinate, a humanidade de Cristo não é nem sujeito nem pessoa, isto é, não possui uma existência separada da do Verbo; uma posição que continua a ser debatida, até hoje, em cristologia⁴¹³.

Vieira faz eco desta teologia tomista em vários sermões, sem acrescentar nada de seu. É a Pessoa do Verbo (cf. «Sermão XIV» do Rosário⁴¹⁴, de 1634), ou a subsistência do Verbo (cf. «Sermão de São Pedro»⁴¹⁵, de 1644), que se une à humanidade. Na união hipostática unem-se «duas naturezas, dois entendimentos, e duas vontades», para constituir uma só Pessoa (cf. «Sermão da terceira quarta-feira da Quaresma»⁴¹⁶, de 1651 ou 1662). E essa Pessoa é a divina:

A Virgem Maria não gerou a Humanidade de Cristo com subsistência humana, como as outras mães geram os outros homens; mas com subsistência divina, unida hipostaticamente à mesma Humanidade; por meio da qual união, o Filho no instante em que foi concebido ficou verdadeiro Deus, e verdadeiro Homem; e a Mãe, que deu o ser a tal Homem, verdadeira Mãe de Deus. Pois assim como a mente do Pai gerando o Verbo compreendeu toda a Divindade sua, e do Filho; assim o Ventre da Mãe gerando o mesmo Filho compreendeu toda a Divindade, não sua, mas do Verbo.

Declare-nos esta altíssima Teologia São Paulo por termos que a possam entender bem, ainda os que não são Teólogos. Falando São Paulo da Divindade do Filho de Deus feito Homem, diz que «toda a enchente da Divindade habita o Corpo de Cristo»: *In ipso inhabitat omnis plenitudo Divinitatis corporaliter*. Habitar quer dizer estar com permanência, e deste modo esteve desde o instante da Encarnação, e está, e há de estar para sempre a Divindade em Cristo por virtude da união hipostática, que é de sua natureza união indissolúvel («Sermão XIX» do Rosário⁴¹⁷, de 1686).

O mesmo acontece com o outro grande tema da cristologia medieval: a ciência de Cristo. Depois da crise agnoeta⁴¹⁸, ficou sempre alguma ambiguidade relativamente à ciência de Cristo, e o problema derivava sempre para a afirmação da onisciência da humanidade terrena de Cristo. Além disso, um denominado Cândido, no século IX, afirmava que, desde o seio materno, Jesus já gozava da visão beatífica, própria dos eleitos que vivem na

⁴¹² Cf. B. SESBOÜÉ, *Op. cit.*, pp. 367s.

⁴¹³ Cf. *Ibid.*, p. 368.

⁴¹⁴ OC, II, VIII, pp. 398s.

⁴¹⁵ OC, II, XI, p. 269.

⁴¹⁶ Cf. OC, II, III, p. 216.

⁴¹⁷ OC, II, IX, pp. 131s.

⁴¹⁸ Seguidores do diácono alexandrino Temístio que, no séc. VI, afirmava que Cristo ignorava certas coisas, nomeadamente o dia do Juízo Final, tal como se insinua nos evangelhos (cf. Mt 24,36; Mc 13,32). Fundado em Santo Agostinho, São Gregório Magno combateu esta doutrina, afirmando que, embora pela sua natureza humana Ele não tivesse esse conhecimento, enquanto Deus não o ignorava certamente (cf. DH, nn. 474-476).

glória de Deus⁴¹⁹. Por isso São Tomás concebia três ciências em Cristo (divina, infusa e beatífica), a que posteriormente juntaria uma quarta (a adquirida ou experimental). Por causa das objeções de Erasmo (apoiado em Lucas 2,52: «Jesus crescia em sabedoria, em estatura e em graça, diante de Deus e dos homens») e dos reformadores, a teologia da segunda escolástica começou a conceber algumas limitações à ciência de Cristo⁴²⁰.

Neste ponto, Vieira segue naturalmente o pensamento escolástico tradicional. Cristo era onisciente porque nele prevalecia o conhecimento divino, como afirma nalguns dos seus primeiros sermões⁴²¹. Aliás, no «Sermão de São João Evangelista» (1652), faz alusão à antiga polémica agnoeta, argumentando com um texto de Hilário de Poitiers: «O que o Filho do homem não sabe [isto é, a incerteza quanto ao dia do Juízo Final] é Mistério que deve calar»⁴²². Para Vieira, portanto, Cristo sabia tudo o que lhe haveria de acontecer, quer por ciência divina – enquanto Deus – quer por ciência sobrenatural (infusa e beatífica) – enquanto homem –, como afirma no «Sermão das exéquias do Sereníssimo Infante de Portugal Dom Duarte de dolorosa memória, morto no Castelo de Milão» (1649)⁴²³.

No «Sermão do Mandato» de 1645, todo ele dedicado à ciência de Cristo relacionada com o amor, ele sintetiza perfeitamente o seu pensamento:

A terceira circunstância de ciência, que grandemente subiu de ponto o amor de Cristo, foi o conhecimento que tinha do mesmo amor. Cristo conhecia todas as coisas com três ciências altíssimas: com a ciência Divina, como Deus; com a ciência Beata, como Bem-aventurado; com a ciência Infusa, como Cabeça do género humano, e Redentor do mundo. O amor ainda o conheceu com outra quarta ciência, que foi a experimental, e adquirida; porque assim como diz São Paulo que aprendeu a obedecer padecendo, assim aprendeu a amar amando. E isto é o que ponderou muito São João, advertindo que amou tendo amado: *Cum dilexisset, dilexit*.⁴²⁴

⁴¹⁹ Cf. B. SESBOÜÉ, «Cristologia y soteriología. Éfeso y Calcedonia, in ID. (dir.), *Op. cit.*, p. 269.

⁴²⁰ Antes da crise nestoriana, e agnoeta, os Padres admitiam sem dificuldade o carácter limitado do conhecimento humano de Jesus. Depois, porém, houve a tendência a conceber, no Jesus histórico, um conhecimento humano perfeito – ao mesmo tempo que se sobrevalorizava o conhecimento divino. Ao longo da modernidade, voltou a colocar-se a possibilidade de ignorância e de erro no Jesus histórico, a ponto de hoje se pensar que a ciência adquirida de Jesus (o seu conhecimento humano) é apenas relativamente perfeito, porque condicionado pela sua situação histórica.

⁴²¹ No «Sermão das Quarenta Horas» (1642), em que afirma: «A [admiração] da ignorância não cabe em Cristo; no qual estão encerrados todos os tesouros da Sabedoria, e ciência de Deus, como diz São Paulo» (OC, II, VI, p. 166). E no «Sermão da primeira domingo do Advento» (1644): «Sabiam todos que sabia Cristo mais de cada um deles, do que eles de si. Eles conheciam-se, como homens, Cristo conhecia-os, como Deus» (OC, II, I, p. 131).

⁴²² OC, II, XI, p. 154.

⁴²³ Cf. OC, II, XIV, p. 146.

⁴²⁴ OC, II, IV, p. 298. E o mesmo refere, neste mesmo volume, na catequese quaresmal «As cinco pedras da funda de David» (1674): «Das três Pessoas Divinas, só aquela, que saiu, foi a Sabedoria: *Exiit a Patre* [Jo 16,28]; e saindo com três ciências, a divina, a beata, e a infusa, ainda adquiriu, e aprendeu a experimental, que é a quarta: *Didicit ex iis, quae passus est* [Hb 5,9]» (*Ibid.*, pp. 49s). Já no «Sermão XIX» do Ro-

A única ciência realmente «humana» – a experimental – não é referida senão uma vez, e de passagem⁴²⁵.

Um terceiro tema cristológico medieval – em que, aqui, sim, Vieira parece ser mais original – é o relativo ao motivo da encarnação do Verbo. No Símbolo Niceno-Constantinopolitano diz-se que Cristo encarnou «por nós homens e por nossa salvação...» Com exceção de Máximo Confessor, que se centra no Mistério de Cristo enquanto tal (na linha do hino da Carta aos Colossenses 1,15-20), a patrística em geral colocou o acento no mistério da Redenção. Com a «separação» entre soteriologia e cristologia, sobretudo a partir de Anselmo de Cantuária e da sua «teoria da satisfação» (na obra *Cur Deus homo* [Porque é que Deus se fez homem]), colocou-se a questão da necessidade, ou conveniência, da encarnação: se Adão não tivesse pecado, Cristo teria encarnado?

Na linha do pensamento patrístico em geral, Tomás de Aquino afirma que não: Cristo encarnou em função da redenção do homem decaído pelo pecado de Adão. Pelo contrário, Duns Escoto defende que a encarnação não está subordinada à ordem presente da redenção: Deus qui-la por si mesma, de maneira absoluta, independentemente do (possível) pecado de Adão⁴²⁶; uma vez que Adão pecou, então a encarnação compreende também a redenção. Na sequência dos comentários de Francisco Suárez, também Vieira ensaia uma postura intermédia, concebendo dois «decretos» em Deus⁴²⁷: o primeiro, relativo simplesmente ao amor divino original, ou fontal, pelo qual estava prevista a encarnação em natureza impassível (que também era a natureza original de Adão); o segundo, depois da queda

sário, ele apenas menciona três ciências (divina, beatífica e infusa), mas compreende-se pelo facto de estar a falar também da presença sacramental de Cristo (cf. OC, II, IX, pp. 154s).

⁴²⁵ Cf. «Comento, ou Homilia, sobre o Evangelho da segunda-feira da primeira semana de Quaresma», OC, II, II, p. 300.

⁴²⁶ De outro modo – e isso seria inconcebível para Duns Escoto – haveria que pensar duas predestinações em Adão: primeiro, uma predestinação à glória (divina) sem Cristo; e depois do pecado, uma predestinação à glória «em Cristo»! Cf. Antonio ARANDA, «La cuestión teológica de la encarnación del Verbo. Relectura de três posiciones características», in *Scripta Theologica*, 25/1 (1993), p. 75.

⁴²⁷ O jesuíta português desenvolve a ideia de dois decretos, sobretudo, no «Sermão de Nossa Senhora da Graça» (1651), onde ele é extremamente «escotista». Senão vejamos as razões de cada decreto: no primeiro, «foi decretado que o Filho de Deus Se fizesse Homem, sem outro fim por então mais que o da glória divina, e para que fosse suprema cabeça do género humano, e causa final, e exemplar de todos os predestinados»; no segundo, «que o Filho de Deus Se fizesse não só Homem absolutamente, senão Homem em carne passível, para que pudesse padecer, e morrer, e para que por meio da morte de Cruz, e do preço de seu sangue, fosse glorioso Redentor do mesmo género humano, de que já era Senhor» (OC, II, VII, p. 270). E depois de uma glosa sobre um texto de Miqueias que lhe permite falar de dupla predestinação, termina dizendo: «No primeiro decreto, em que Cristo foi predestinado somente para Homem, foi também predestinado para a graça, e glória competente a um Homem, que juntamente era Filho Unigénito de Deus: *Gloriam quasi Unigeniti a Patre plenum gratiae* [Jo 1,14]. No segundo decreto, em que foi predestinado para Homem mortal, e passível, não foi predestinado para maior graça, nem para maior glória essencial; porque era compreensor; mas para maior glória, e maior coroa accidental, merecida pela morte: *Videmus Jesum propter Passionem, mortis gloria, et honore coronatum* [Hb 2,9]» (*Ibid.*, pp. 271s)

original, para redimir o homem, pelo que o Verbo encarnaria numa natureza passível. Vejamos o que ele diz no «Sermão do Mandato» de 1655:

É celeberrima questão entre os Teólogos no caso em que Adão não pecasse, se havia de encarnar Deus. Santo Tomás, e a sua Escola dizem que não; Escoto com a sua afirma que sim. Distingo, e concordo ambas as opiniões. Porque Adão pecou, encarnou Deus em carne passível; porque era mais proporcionado à culpa, e mais conveniente à satisfação o padecer, e morrer. Porém se Adão não pecara, havia de encarnar contudo Deus, mas em carne impassível; porque onde não havia culpa, não era necessária a pena, e fazia-Se homem no tal caso, não para satisfação do nosso pecado, senão para satisfação do seu amor. Não é esta distinção minha, senão do mesmo Concílio Niceno: *Qui propter nos homines, et propter nostram salutem incarnatus est*: «Encarnou Deus por amor de nós, e por amor de nossa saúde.» Onde se vê claramente que o mistério da Encarnação teve dois motivos distintos, um motivo o remédio, e outro motivo o amor; mas o amor primeiro que o remédio. De sorte, que se o remédio não fora necessário, pelo motivo só do amor dos homens havia de encarnar Deus, porque esse foi o primeiro motivo, e o primário: *Qui propter nos homines*. Íeis visitar um amigo, soubestes no caminho que estava ferido, e visitastes-lo como amigo, e como ferido; mas com tal pressuposto, que se não estivera ferido, só por amigo o haviéis de visitar, que este foi o vosso primeiro intento. O mesmo sucedeu no mistério da Encarnação, ao qual Zacarias chamou visita de Deus: *Visitavit nos, oriens ex alto* [Lc 1,78]. O primeiro decreto de Deus Se fazer homem antes da previsão do pecado foi unicamente o amor dos homens, e para morar, e estar com eles, como já então dizia: *Deliciae meae esse cum filiis hominum* [Pr 8,31]. Aconteceu depois o pecado de Adão, e a ferida mortal do género humano, com que ao motivo do amor se ajuntou o motivo do remédio, e Deus, que só nos havia de visitar por amigo, nos visitou também por feridos: *Propter nos homines, et propter nostram salutem*. E assim como ao outro amigo na visita, que só fazia por amor, e por gosto, lhe acresceu a dor, e a pena; assim Deus, que havia de vir homem impassível, veio passível. Em suma, que o intento, e fim da Encarnação, como dizia, não foi tanto para Deus nos remir, e salvar, que foi o segundo motivo, quanto para satisfazer a seu amor, e estar connosco, que foi o primeiro; [...] porque o principal motivo de Deus Se fazer homem não foi tanto o remédio de salvar os homens, quanto o amor, e desejo de estar com eles: *Nobiscum Deus*⁴²⁸.

Além desta *ordo amoris* que caracteriza o decreto divino da encarnação, segundo a visão de Duns Escoto, Vieira sublinha ainda o duplo efeito da mesma, no que concerne a redenção do homem. Na linha da teologia tradicional, afirma o pregador, no Sermão XXVI do Rosário, que «Deus destinou a Humanidade de seu Filho, para que como infinito reparador daquele pecado [de Adão] desse justa, e adequada satisfação à Divindade ofendida»⁴²⁹, ou seja, «resgatar o homem do cativeiro do demónio»⁴³⁰. Por outro lado, por-

⁴²⁸ OC, II, IV, p. 353.

⁴²⁹ OC, II, IX, p. 317.

⁴³⁰ «Sermão Oitavo: Finezas» de São Francisco Xavier Acordado, OC, II, XII, p. 258.

que o pecado deformou a imagem divina no homem, o segundo efeito é «reformatar nele [homem] a imagem de Deus afeada, e disforme, e reduzi-la à sua primeira formosura»⁴³¹.

5.3.2 Os mistérios da vida de Cristo

Um dos aspectos mais interessantes da cristologia tomista diz respeito à sua atenção aos «mistérios» da vida de Cristo, sobretudo daqueles que são referidos nos evangelhos sinóticos, do nascimento à ascensão (*Suma Teológica*, III, qq. 27 a 59). Este interesse pela história concreta de Jesus caracteriza os movimentos mendicantes e a *devotio moderna*, e perdurará até finais do século XVI/inícios de XVII⁴³², acabando por desaparecer, para reaparecer apenas no século XIX com as chamadas «vidas de Jesus».

Mas a celebração dos mistérios de Cristo e da Virgem estão também no âmago da Liturgia e são o objeto da pregação ordinária dos ministros da Igreja. O ano litúrgico desenvolve-se em torno da figura de Jesus Cristo e dos grandes mistérios da sua vida. Antes de mais, os dois acontecimentos fundamentais, o nascimento (Natal) e a morte-ressurreição (Tríduo Pascal), em torno dos quais se organizam tempos preparatórios (o Advento e a Quaresma, respetivamente) e festivos (Tempo de Natal e Tempo Pascal). Depois, os restantes domingos que celebram outros mistérios da vida de Cristo. Nem que fosse apenas por isto, a maior parte do sermão vieiriano teria certamente um cunho cristológico.

Por último, e mais significativamente, também é preciso dizer que a Companhia de Jesus tem uma marca definitivamente cristocêntrica: a começar pelo nome, pois os primeiros jesuítas consideram-se «companheiros» de Jesus; e, depois, no modo como deixam que a meditação/contemplação dos «mistérios» da vida de Cristo configure as suas escolhas e opções fundamentais, nos *Exercícios Espirituais*. Como sublinha o teólogo jesuíta Víctor Codina, nos *Exercícios Espirituais* Inácio não se limita a contemplar os mistérios da vida de Cristo, mas introduz, particularmente na «Meditação do Reino» (EE, 91-100), um elemento vocacional novo: a eleição e a reforma de vida, de maneira a que o seguimento de Jesus ocorra na história concreta, cheia de conflitos e perigos⁴³³. Ao mesmo tempo, a eleição é uma forma de incorporar-se existencialmente ao projeto de Cristo, o Rei Eterno hu-

⁴³¹ *Ibid.*.

⁴³² Um dos últimos teólogos a interessar-se por este aspeto é, precisamente, Francisco Suárez, comentador da *pars tertia* da *Suma Teológica*.

⁴³³ Cf. Víctor CODINA, «Jesucristo», in GEI, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 2 (G-Z), Bilbao-Santander, Eds. Mensajero/Sal Terrae, 2007, p. 1072.

milhado e pobre da «Meditação das duas Bandeiras» (EE, 136-148). É assim que entramos no âmago da espiritualidade jesuíta: o discernimento do «estilo de Jesus», na sua opção preferencial pelos pobres⁴³⁴.

A espiritualidade inaciana, portanto, está centrada em Jesus, e no Jesus histórico, que nasceu, viveu e morreu de uma determinada maneira. À semelhança do próprio Jesus, que no episódio das tentações no deserto se viu confrontado com dois tipos de messianismo – o messianismo autossuficiente e triunfalista, que lhe era proposto pelo diabo, ou o messianismo solidário e vulnerável da revelação bíblica –, também o exercitando (jesuíta ou outro) é convidado a identificar-se com o «abaixamento» de Cristo: pedir para ser recebido sob a bandeira de Jesus, em pobreza e opróbrios (EE, 147), renunciando ao «mundanismo» (a cobiça das riquezas, a honra do mundo e a soberba) próprio da bandeira de Lúcifer.

5.3.3 O «Sermão do Mandato» de 1651

Como já pudemos perceber anteriormente, os sermões do Mandato são extremamente adequados para o estudo da cristologia vieiriana.

O padre António Vieira legou-nos seis sermões do Mandato, pregados em dia de Quinta-Feira Santa e sujeitos ao mesmo tema: o capítulo 13 do Evangelho de São João. Com exceção de um, o tema da pregação repete-se quase sempre: o amor de Cristo pelos homens, tal como é expresso logo no versículo 1 – «Sabendo Jesus que chegara a sua hora de passar deste mundo para o Pai, como amasse os seus, que estavam no mundo, amou-os até ao fim.» A exceção é o «Sermão do Mandato» de 1651, em que toma como tema o versículo 14: «Deveis lavar os pés uns aos outros.» Apesar do tema se repetir, os argumentos usados nos vários sermões são variadíssimos, mal se repetindo, ou sendo tratados de modo diferente. Evidencia-se assim a genialidade retórica de Vieira. Do ponto de vista teológico, o autor evoca os temas cristológicos habituais nesta ocasião, recorrendo à Escritura, aos Padres da Igreja e aos doutores escolásticos: os mistérios da encarnação e da redenção, a «quenose»⁴³⁵ de Cristo, a união hipostática, a ciência de Cristo, a instituição da Eucaristia, o lava-pés aos discípulos, o mandamento novo, etc.

⁴³⁴ Cf. ID., «*Dos Banderas*» como lugar teológico, Barcelona, Cristianisme i Justícia, 2009. Sobre a opção pelos pobres em Inácio e na Companhia, veja-se a entrada de José M. CASTILLO, «Opción preferencial por los pobres», in GEI, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 2 (G-Z), Bilbao-Santander, Eds. Mensajero/Sal Terrae, 2007, pp. 1352-1359

⁴³⁵ Termo de origem grega para designar o «esvaziamento» ou despojamento de Cristo na encarnação.

No «Sermão do Mandato» de 1651, Vieira muda de tema, precisamente, para falar da «fineza do amor de Cristo», e vai fazê-lo de uma maneira que tem muito de jesuíta, da espiritualidade dos *Exercícios Espirituais*, que, como vimos, podem ser tidos como um «lugar teológico» para os teólogos jesuítas. Evocando alguns dos motivos clássicos que levam a falar da grande fineza do amor de Cristo, ele rebate esses argumentos, para finalmente apresentar o seu (entenda-se, o dos Jesuítas). O primeiro argumento evocado é o de Santo Agostinho, segundo o qual a maior fineza do amor de Cristo foi morrer pelos homens; Vieira rebate esse argumento, afirmando que maior fineza do amor de Cristo seria, antes, o ausentar-se (o partir para o Pai, embora amando os homens); e por isso Cristo nos deixou a Eucaristia em que se continua a representar a morte de Cristo, sendo simultaneamente contínuo remédio para a sua ausência. Depois evoca o argumento de São Tomás, segundo o qual a maior fineza do amor de Cristo foi ficar connosco quando se ausentava, ou seja, através da sua presença no sacramento da Eucaristia; Vieira também rebate esse argumento, afirmando que maior fineza do amor de Cristo seria o esconder-se nesse mesmo sacramento; pelo que, ao instituir o sacramento, Cristo renunciou aos sentidos (permanecendo ali impassível). De seguida evoca o argumento de São João Crisóstomo, segundo o qual a maior fineza do amor de Cristo foi lavar os pés dos seus discípulos (sinal do seu despojamento); Vieira rebate que, nesta «quenose», maior fineza do amor de Cristo foi não excluir Judas do lava-pés; pois o amor fino (segundo São Bernardo) é o que ama por amar, sem buscar causa nem fruto.

Todavia, depois de apresentar esses argumentos, Vieira vai mais longe e afirma que a maior fineza do amor de Cristo, em seu entender, foi «querer [Cristo] que o amor com que nos amou fosse dívida de nos amarmos», isto é, que nós, os homens, nos amássemos como Ele nos amou. Os homens amarem-se é mandamento antigo (Lei escrita); mas amarem-se como Cristo os amou, isso é mandamento novo (Lei da graça). Subjacente a esta interpretação vieiriana está o cristocentrismo da «Meditação das duas Bandeiras», dos *Exercícios Espirituais* inicianos: o exercitando é convidado a discernir o «estilo de Jesus», do Jesus histórico, no seu abaixamento (encarnação), na sua opção pelos pobres e pela construção do Reino de Deus na terra, pelo seu sacrifício até à morte. Depois, a segui-lo radicalmente no amor aos demais, sobretudo aos pobres. Esta é também uma chave importante para ler a preocupação de Vieira por alguns grupos humanos (negros, índios e judeus).

5.4 Os sacramentos da Eucaristia e da Penitência

No que aos sacramentos diz respeito, o Concílio de Trento recapitula a reflexão da Idade Média e prolonga aquilo que já havia sido decretado, ao encontro dos Arménios, pelo Concílio de Florença (1439)⁴³⁶. O concílio tridentino tem duas preocupações evidentes: inserir-se numa tradição que deseja continuar, guardando a «sã e sincera doutrina», com origem nas Sagradas Escrituras e nas tradições apostólicas, e preservada com o consentimento multissecular de concílios e Padres da Igreja; e, por outro lado, procurar que o povo cristão conheça essa doutrina, em grande parte ainda ignorada, mormente através da pregação.

No entanto, não podemos esquecer-nos de que a assembleia conciliar ocorreu como resposta a esse «terramoto» que foi a Reforma protestante. A maior parte dos textos conciliares foram redigidos, discutidos e votados para responder aos reformadores. Isso é verdade para várias doutrinas, e particularmente para as relativas aos sacramentos, muito contestadas pelas principais figuras da Reforma. Na Contrarreforma, os membros da Companhia de Jesus muito contribuíram para propagar estas doutrinas, fazendo-o muitas vezes de maneira apologetica⁴³⁷.

É este espírito que encontramos na parenética vieiriana, que aqui vamos abordar apenas em relação a dois dos sacramentos, a Eucaristia e a Penitência (ou Confissão), que foram também os mais visados pela polémica reformadora. Nesta nossa análise, importa ver em que medida Vieira faz eco da doutrina tridentina. Por outro lado, é também interessante ver como o pregador jesuíta «inova» ou reinterpreta esses conteúdos. Em relação à Eucaristia, já bastante estudada por alguns ilustres vieiristas⁴³⁸, é interessante notar – para

⁴³⁶ Ver H. BOURGEOIS-B. SESBOÛÉ, «La doctrina sacramental del Concilio de Trento», in B. SESBOÛÉ (dir.), *Historia de los Dogmas. Tomo III: Los signos de la salvación* (H. Bourgeois, B. Sesboûé e P. Tihon), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, pp. 113-158.

⁴³⁷ Ou até através das controvérsias, como aconteceu em França durante o séc. XVII, envolvendo «especialistas» protestantes e católicos, que debatiam os grandes temas de contestação: em primeiro lugar, evidentemente, a Eucaristia (sobretudo a questão da transubstanciação) e a conceção de Igreja; depois, alguns temas contestados tradicionalmente, como o sacrifício da missa, as imagens, o purgatório, o culto da Virgem e dos Santos, as relíquias, etc. Cf. Bernard DOMPNIER, «L'histoire des controverses à l'époque moderne, une histoire des passions chrétiennes», in *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 148 (2002), pp. 1035-1047.

⁴³⁸ No Brasil, a problemática sacramental eucarística foi estudada por Alcir PÉCORA, *Teatro do Sacramento: A unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antônio Vieira*, Campinas-São Paulo, Editora UNICAMP/EDUSP, 2008 [Edição comemorativa do quarto centenário do nascimento do padre Antônio Vieira] (e particularmente o capítulo 4); cf. ainda A. PÉCORA-J. A. HANSEN-R. VENTURA, «Introdução: Sermões sacramentais de Vieira ou Mistérios da Fé tornados mistérios da razão», in OC, II, VI, pp. 9-38. Em Portugal, o ensaio de José Adriano de Freitas CARVALHO, «A piedade eucarística nos sermões do padre Antônio Vieira», in *Via Spiritus*, 11 (2004), pp. 45-110; mas ver também Fernando CRISTÓVÃO-João Francisco MARQUES, «Introdução», in OC, II, XV, pp. 9-80 (particularmente pp. 53-63).

posterior análise mais detalhada – a sua hermenêutica retórico-política. Relativamente à Penitência, bem mais presente do que se poderia pensar, é interessante notar o constante apelo à conversão, dirigido às elites portuguesas de então.

5.4.1 A doutrina tridentina do sacramento da Eucaristia

No início do século XVI, a prática eucarística, na Igreja, apresentava claros sinais de degradação: a comunhão sacramental rareava e aumentavam as missas com carácter devocional (o antigo costume de «oferecer» missas pelas almas estava em crescendo). Lutero insurge-se contra essa prática devocional e propõe um regresso à prática bíblica: a celebração eucarística de ação de graças e a participação de todos na comunhão sacramental, sob as duas espécies. Por outro lado, defendendo a presença real de Cristo no sacramento eucarístico (que o oporá a outros reformadores, como Zuínglio e Calvino), rejeita a cedência feita à linguagem filosófica da «transubstanciação» e insurge-se, sobretudo, contra as práticas da conservação (ou reserva) da Eucaristia e da adoração cultual à mesma, com respectivas procissões do Santíssimo Sacramento. Enfim, entendendo que a Eucaristia é um «testamento» de Jesus, não percebe a hermenêutica sacrificial que entretanto se difundiu⁴³⁹.

Reagindo contra uma lista de erros elaborada em 1547, a partir de alguns dos escritos dos reformadores⁴⁴⁰, o Concílio de Trento definiu uma doutrina que devia ser ensinada aos fiéis através dos vários canais pastorais: a catequese, a pregação e as constituições sinodais

No seu estudo, José Adriano Carvalho identificou vinte sermões como «eucarísticos». Antes de mais, os oito sermões que compõem o volume temático da recente *Obra Completa do Padre António Vieira* (II, VI): os seis «Sermões do Santíssimo Sacramento» (1642, 1645, 1652, 1662, 1669 e 1674), o «Sermão das Quarenta Horas» (1642) e o «Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento» (1644). A estes, ele acrescentaria três outros: o «Sermão de Nossa Senhora do Ó» (1640), o «Sermão de Santo António [com o Santíssimo Exposto]» (1653) e o «Sermão da Ascensão de Cristo Senhor Nosso [com o Santíssimo Exposto]» (data desconhecida). Enfim, uma série de nove sermões com bastantes alusões à Eucaristia: «Sermão da domingo décima nona depois do Pentecostes» (1639), «Sermão de São João Evangelista» (1644), «Sermão do Mandato» (1650), «Sermão de Nossa Senhora da Penha de França» (1652), «Sermão de Nossa Senhora do Rosário» (1654), «Sermão da quinta quarta-feira da Quaresma» (1669), «Sermão do Mandato» (1670), «Sermão IX» e «Sermão XI» da série do Rosário (c. 1686).

⁴³⁹ Nalguns dos sermões eucarísticos que acabamos de indicar, Vieira faz algumas alusões às posições dos reformadores, mormente de Lutero e Calvino. A Lutero, apenas no «Sermão XI» do Rosário. A Calvino (e a Zuínglio), nos sermões: «Sermão das Quarenta Horas», de 1642 (cf. OC, II, VI, p. 159); «Sermão da quarta domingo do Advento», de 1650 (cf. OC, II, I, p. 281); e, sobretudo, o «Sermão XI» do Rosário.

⁴⁴⁰ Os erros condenados são retirados dos seguintes escritos: *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), de Lutero; *Confessio Augustana* (1530), de uma comissão de teólogos; e a *Apologia Confessionis Augustanae* (1531), de Melanchthon; a que se juntaria ainda – relativamente à Eucaristia – as obras *De genuina verborum Domini "Hoc est corpus meum" iuxta vetustissimos authores expositione liber* (1525), de Ecolampádio, e *De vera et falsa religione* e *Subsidium sive Coronis de eucharistia* (1525), de Zuínglio. Para o Decreto e cânones sobre o sacramento da Eucaristia, aqui citado, cf. DH, nn. 1635-1661.

diocesanas. Essa doutrina assenta nos seguintes pontos, bem testemunhados na parenética vieiriana:

1.º — A afirmação da *presença real* de Cristo nas espécies eucarísticas, depois da consagração: «Nosso Senhor Jesus Cristo, verdadeiro Deus e <verdadeiro> homem, está contido verdadeira, real e substancialmente sob a aparência das coisas sensíveis» (cap.1)⁴⁴¹.

2.º — O sacramento da Eucaristia foi instituído pelo próprio Cristo durante a Última Ceia (cap. 1)⁴⁴², e por vários *motivos*: *a*) como «memorial das suas maravilhas» (Salmo 110,4), de maneira a que os cristãos celebrem a sua memória e proclamem a sua morte redentora na cruz (cf. 1Coríntios 11,24.26); *b*) como alimento espiritual (Mateus 26,26; João 6,58) e antídoto contra o pecado; *c*) enfim, como penhor da glória futura e comum união de quantos nele participam (cf. 1Coríntios 1,19) (cap. 2)⁴⁴³.

⁴⁴¹ Nos sermões do Santíssimo Sacramento, o padre António Vieira alude com frequência à definição do Concílio de Trento, como facilmente podemos exemplificar com o «Sermão do Santíssimo Sacramento» de 1642, pregado em Santa Engrácia, em que afirma: «"Este é o pão, que desceu do Céu", diz Cristo Redentor nosso por São João, afirmando a real, e verdadeira presença de seu Corpo Santíssimo debaixo das espécies sacramentais. Assim o entende a Igreja, assim o confirmam as Escrituras, assim o definem os Concílios, assim o cremos firmemente os fiéis Católicos...» (OC, II, VI, p. 53; cf. ainda, *Ibid.*, pp. 92, 143, 159, 208). Refere-o ainda quando trata da história das heresias, no «Sermão XI» do Rosário (cf. OC, II, VIII, p. 337), ou ainda quando usa – de maneira tão excecional – o advérbio «substancialmente», no «Sermão de São João Batista» (cf. OC, II, XI, p. 109).

⁴⁴² A instituição do sacramento da Eucaristia, por Cristo, durante a Última Ceia, é frequentemente afirmada nos sermões do Mandato (cf. OC, II, IV, pp. 262-411) e nos sermões eucarísticos (cf. OC, II, VI, pp. 53-236). Mas o texto mais significativo, encontramos-lo talvez no «Sermão da Rainha Santa Isabel», de 1674, onde diz: «"Deus chama com tanta verdade as coisas que não são, como aquelas que são." E esta é a maior glória do seu poder, e o maior poder da sua palavra; porque basta que Ele mude os nomes às coisas, para que elas mudem a natureza, e o que era deixe de ser, e o que não era seja. Mas quantas vezes fez Deus esta maravilha? Uma só vez, e no maior milagre dos seus milagres, e na maior obra de sua Omnipotência. Na instituição do Diviníssimo Sacramento quis Cristo que o pão se convertesse, e transubstanciasse em seu Corpo, e que fez para isso? Disse que o pão, que tinha nas mãos, era seu Corpo: *Hoc est Corpus meum* [Lc 22,19]; e bastou que chamasse "seu Corpo" ao pão, para que o que era pão deixasse de ser pão, e o que não era seu Corpo fosse seu Corpo» (OC, II, XI, p. 93).

⁴⁴³ Relativamente ao motivos da instituição, também eles estão bem presentes em Vieira e bastaria observar a maneira como ele comenta os textos bíblicos aduzidos pelo documento conciliar para os dois primeiros motivos. A Eucaristia enquanto «memorial» da Paixão de Cristo é referido tanto ao Salmo 110,4 – «Sermão do Santíssimo Sacramento», de 1645 (cf. OC, II, VI, p. 73), «Sermão de Santo António (com o Santíssimo exposto)», de 1653 (cf. OC, II, X, p. 119), ou no «Sermão da Ascensão de Cristo Nosso Senhor (com o Santíssimo exposto)» (cf. OC, II, V, p. 201) – como ao texto de 1Coríntios 11,24-26 – na série do Rosário, «Sermão XIII», de 1644-1646 (cf. OC, II, VIII, p. 381), «Sermão XV (com Santíssimo exposto)», de 1654 (cf. OC, II, VIII, p. 447), e «Sermão XIX (com Santíssimo exposto)» (cf. OC, II, IX, pp. 153-154). De igual modo, o motivo do alimento espiritual é fundamentado tanto em Mateus 26,26 – nos sermões do Santíssimo Sacramentos (cf. OC, II, VI, pp. 77, 108 e 224) e no «Sermão XV» do Rosário (cf. OC, II, VIII, pp. 434s) – como em João 6,58 – nos sermões do Santíssimo Sacramento (cf. OC, II, VI, pp. 65, 125, 131 e 191) e no «Sermão XXX» do Rosário (cf. OC, II, IX, p. 416). Relativamente ao terceiro motivo, o pregador jesuíta não menciona o texto bíblico aduzido pelo Concílio, mas tem bem presente o tema no «Sermão do Santíssimo Sacramento» de 1662, nos §§ II e III (cf. OC, II, VI, pp. 96-103), ou numa breve alusão no «Sermão do Mandato» de 1655 (cf. OC, II, IV, p. 356). E estas referências não esgotam certamente o tema.

3.º — O Concílio afirma a *excelência da Eucaristia*, porque Cristo está todo nela⁴⁴⁴: é o seu corpo e o seu sangue, sob as espécies eucarísticas, unidos à sua alma e divindade (cap. 3)⁴⁴⁵. Com efeito, a presença de Cristo acontece a vários níveis: *a*) ela é expressão, em primeiro lugar, do próprio dom que Cristo realizou na Última Ceia, e ficou consignado nas palavras da consagração «este é o meu corpo/sangue» (cf. Mateus 26,26-29; Lucas 22,19-20; 1Coríntios 11,24-26)⁴⁴⁶; *b*) pela consagração das espécies eucarísticas há uma «conversão» das substâncias do pão e do vinho no corpo e sangue do Senhor; *c*) esta misteriosa conversão é denominada (desde agora, digamos que oficialmente) «transubstanciação» (cap. 4)⁴⁴⁷.

4.º — Por tudo o que foi dito, nomeadamente pela excelência do sacramento da Eucaristia, o Concílio proclama a legitimidade de uma *veneração* do Santíssimo Sacramento e de um *culto de adoração*, devido ao verdadeiro Deus. E encoraja o piedoso costume de celebrar a festa anual do *Corpo de Deus* e da realização de procissões públicas (cap. 5). Do mesmo modo, reafirma a legitimidade da reserva eucarística e do Viático (cap. 6). Reitera também as normas do Concílio de Latrão IV relativas à confissão e comunhão anual, por ocasião da Páscoa (cap. 7 / cân. 9).

⁴⁴⁴ Vieira exprime-o na expressão «Cristo [Senhor, Cordeiro, etc.] sacramentado», que alude ao «Cristo inteiro» do cân. 1 relativo ao sacramento da Eucaristia: «Se alguém negar que, no sacramento da santíssima Eucaristia, está contido verdadeira, real e substancialmente o corpo e o sangue, juntamente com a alma e a divindade de Nosso Senhor Jesus Cristo e, portanto, o Cristo inteiro... seja anátema» (DH, n. 1651). Teologicamente, para explicar o «modo sacramental» da presença de Cristo (cf. OC, II, IV, pp. 318, 322; VI, p. 157; X, pp. 126, 131; XV, pp. 100, 105), o pregador jesuíta adere à explicação do seu confrade coimbrão, Francisco Suárez, relativamente ao «*ubi definitive*» (cf. OC, II, VI, p. 157; X, p. 126). No entender do teólogo jesuíta, a presença sacramental do Corpo de Cristo poderia ser considerada *ubi definitive*, porque estaria todo no todo e todo em cada uma das partes, sem por isso ter de possuir imensidade. Cf. Salvador CASTELLOTE, *Francisco Suárez: Teoría sobre el espacio. De la inmensidad de Dios, al "espacio imaginario" y a los "mundos posibles"*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2015, pp. 191s («La forma circunscriptiva y la definitiva del lugar»).

⁴⁴⁵ Diz Vieira no «Sermão de São João Batista», de 1644: «O Sacramento do Altar chama-se corpo, e sangue de Cristo. Esse nome lhe deu o mesmo Senhor: *Hoc est corpus meum: Hic est Calix sanguinis mei*. Pergunto: e há no Sacramento mais alguma coisa? Há alma, e há divindade. Pois se no Sacramento não só está corpo, e sangue, senão também alma, e divindade, porque se não chama “corpo, e alma, sangue, e divindade de Cristo”, senão “corpo, e sangue” somente? Porque este nome deu-o Cristo ao Sacramento na hora em que Se quis mostrar mais humilde. A hora em que Cristo Se mostrou mais humilde foi a mesma em que instituiu o Sacramento de seu corpo, e sangue, dispondo aos Apóstolos com a pureza do lavatório; e a Si com a humildade de lhes lavar os pés. E como Cristo pôs o nome a este mistério com advertências de humilde, por isso declarou somente o menos que nele havia: que os nomes, que compõe a humildade, sempre calam mais do que dizem. O que diz é corpo, e sangue; o que cala é alma, e divindade» (OC, II, X, pp. 118s).

⁴⁴⁶ Apenas algumas passagens mais significativas: Mt 26,26.28 (cf. OC, II, II, p. 183; IX, p. 133; XV, p. 105); Mt 26,26.28 e Lc 22,19s (cf. OC, II, XI, p. 118); Mt 26,26.28 e 1Cor 11,24s (cf. OC, VI, p. 65); Lc 22, 19s (cf. OC, II, XI, pp. 93 e 146); 1Cor 11,24s (cf. OC, II, IV, p. 356; IX, p. 244; XII, p. 255).

⁴⁴⁷ O conceito de «conversão» é o mais usual em Vieira. O de «transubstanciação» ocorre no «Sermão das Quarenta Horas» (cf. OC, II, VI, p. 164), no «Sermão do Santíssimo Sacramento» de 1669 (cf. OC, II, VI, pp. 225 e 235), em alguns panegíricos dos santos (cf. OC, II, XI, pp. 93, 156, 265, 270 e 281) e no «Sermão das Obras de Misericórdia» (cf. OC, II, XV, p. 99).

Na última fase do concílio, os Padres conciliares voltaram ao tema da Eucaristia para tratar de algumas questões em aberto, nomeadamente: a) o problema da comunhão sob as duas espécies; b) a comunhão das crianças; c) e, sobretudo, o espinhoso problema, tão criticado por Lutero, da Eucaristia como «sacrifício»⁴⁴⁸. E o Concílio consagra, precisamente, logo no título do principal documento, uma expressão criticada por Lutero: o «sacrifício da missa». O tema central do documento é a identificação do sacrifício da missa com o sacrifício da cruz (é sintomática a utilização da expressão «o altar da cruz»), possibilitada pelo uso da categoria da *anamnese*: a Eucaristia é memória/memorial, representação e aplicação do sacrifício pascal de Cristo, como a ceia pascal judaica era memorial do acontecimento do êxodo⁴⁴⁹.

O termo-chave para entender essa relação é o de «representação», no sentido de «tornar de novo presente» um sacrifício que foi realizado uma vez por todas em Jesus. Pelo que a missa não acrescenta nada ao sacrifício da cruz, como também não lhe retira nada. Mais: não é uma repetição dos gestos da Última Ceia nem uma renovação da mesma. É simplesmente um memorial do mistério pascal de Cristo⁴⁵⁰. Mas hoje reconhece-se que os Padres de Trento não souberam entender o carácter sacramental deste sacrifício, preferindo distinguir entre «sacramento» e «sacrifício»⁴⁵¹. Por isso recuperam plenamente o vocabulário sacrificial em relação à missa: no «divino sacrifício que se realiza na Missa está contido e é incruentamente imolado o mesmo Cristo que se ofereceu, uma só vez, de maneira cruenta no altar da cruz», pelo que «este sacrifício é verdadeiramente propiciatório»; «aplaçado por esta oblação, o Senhor... perdoas os crimes e os pecados»; «uma só e mesma é a vítima, pois quem agora se oferece pelo ministério dos sacerdotes é o mesmo que então se ofereceu na cruz»; «por isso, segundo a tradição dos Apóstolos, é legitimamente oferecida não só pelos pecados... mas também pelos falecidos em Cristo» (cap. 2)⁴⁵².

A teologia pós-conciliar continuou a debater a questão do sacrifício da missa, uma vez que a linguagem utilizada pelos Padres conciliares deixava lugar a algumas dúvidas: o sacrifício da missa é «memorial» do sacrifício da cruz (cap. 1) ou verdadeiro sacrifício

⁴⁴⁸ Acerca das duas primeiras questões, ver *Doutrina e cânones sobre a comunhão sob as duas espécies e a comunhão das crianças* (DH, nn. 1725-1734); sobre a terceira, ver *Doutrina e cânones sobre o sacrifício da Missa* (DH, nn. 1738-1760).

⁴⁴⁹ Cf. Dionisio BOROBIO, *Eucaristia*, Madrid, BAC, 2000, p. 84.

⁴⁵⁰ Cf. H. BOURGEOIS-B. SESBOÛÉ, *Op. cit.*, pp. 130s.

⁴⁵¹ Esta distinção encontra-se em Vieira.

⁴⁵² Cf. DH, n. 1743. Depois, o Concílio legitima algumas práticas «católicas», como a missa em honra dos santos (cap. 3), a ortodoxia do cânone romano (cap. 4), o carácter solene de algumas celebrações (cap. 5), a legitimidade de celebrações em que só comungue o sacerdote (cap. 6), o rito da mistura de um pouco de água no vinho (cap. 7) e a língua litúrgica (cap. 8), antes de apresentar os cânones sobre o sacrifício da missa (cf. DH, nn. 1744-1759).

(*verum et proprium sacrificium*; cân 1)? Surgiram então duas correntes de interpretação: os imolacionistas, para quem, para haver verdadeiro sacrifício, era necessário haver imolação ou destruição da vítima, que manifestasse o poder absoluto de Deus sobre a vida e a morte; e os oblacionistas, para quem o verdadeiro carácter sacrificial está mais na oblação do que na destruição⁴⁵³. Os teólogos da «escola» de Salamanca defendiam a primeira interpretação: Melchor Cano vê o carácter sacrificial na fração do pão; G. Vázquez, na dupla consagração e na separação do corpo e sangue de Cristo, enquanto representação do único e verdadeiro sacrifício da cruz; R. Belarmino, na destruição que supõe o facto de comer o Corpo de Cristo na comunhão; F. Suárez, na imolação incessante da substância do pão e do vinho para passar a ser corpo e sangue do Senhor; J. de Lugo, no facto de que Cristo se rebaixe à humilde condição de comida. A segunda interpretação era defendida pelos teólogos da «escola» francesa: Bérulle e Olier entendiam a missa como uma participação e atualização da entrega de Jesus ao Pai; para V. Thalhoffer, o sacrifício da cruz é agora um sacrifício celeste, que adquire visibilidade na missa, onde Cristo realiza (na consagração) a mesma oferenda que realizou na cruz; M. de la Taille diz que o sacrifício de Cristo é constituído pela oblação da Última Ceia e pela imolação da cruz, que se realizam também na Eucaristia.

5.4.2 *A communio eucarística: comum união em Cristo*

Parece-nos muito justa a abordagem teológica de José Adriano de Freitas Carvalho aos sermões eucarísticos de António Vieira⁴⁵⁴ e, nomeadamente, o acento posto na exaltação da Eucaristia enquanto «sacramento da união» e «sacramento da esperança»⁴⁵⁵, que, como vimos, estavam entre os «motivos», apontados pelo Concílio de Trento, da sua instituição por Cristo: a comum união de quantos nele participam e o ser penhor da glória futura.

Era efetivamente uma recomendação dada a todos os professores da Companhia de Jesus, para que, em todas as circunstâncias, os pregadores levassem os seus ouvintes a uma maior frequência da comunhão eucarística, entre cujos frutos – como explicava São Tomás – estavam a união fraterna (no presente) e uma antecipação da glória futura. A Idade Mé-

⁴⁵³ Cf. D. BOROBIO, *Op. cit.*, p. 88.

⁴⁵⁴ José A. de F. CARVALHO, *Op. cit.* Para a abordagem política de A. Pécora, remetemos para o capítulo 7, *infra*.

⁴⁵⁵ Cf. *Ibid.*, p. 52.

dia, precisamente, havia explicado a dimensão escatológica da Eucaristia a partir da comunhão sacramental, e como um dos seus frutos⁴⁵⁶.

A união fraterna é o tema central do «Sermão do Santíssimo Sacramento» de 1662, pregado em Santa Engrácia diante da «Nobreza Ilustríssima de Portugal». A recordação do sacrilégio de 1630, na sequência do qual foi fundada a confraria dos Escravos do Santíssimo Sacramento (constituída exclusivamente por nobres), permite ao pregador convocar a dividida nobreza portuguesa, que o ouvia, à união fraterna. Assim, o pregador argumenta:

Qui manducat meam carnem, et bibit meum sanguinem, in me manet, et ego in illo [Jo 6,57]. «Quem come o meu corpo, e bebe o meu sangue» (diz Cristo) «está em mim, e Eu estou nele.» Se perguntarmos aos Intérpretes o entendimento destas palavras, todos respondem que significam uma união real, e verdadeira, com que por meio da comunhão ficamos unidos a Cristo. Isto dizem os Expositores, e os Teólogos comumente; mas eu, com licença sua, tenho para mim que neste mistério não há só uma união, senão duas, e essas mui diferentes: uma união, com que Cristo nos quis unir Consigo; e outra união, com que nos quis unir conosco. O efeito da primeira união é estarmos unidos com Cristo: o efeito da segunda união é estarmos unidos entre nós⁴⁵⁷.

O pregador jesuíta «prova» esta sua afirmação («a pedra fundamental de todo o discurso») de vários modos, de que destacamos três: a etimologia da palavra *communio*, o exemplo trinitário e a imagem corporativa paulina. Em relação ao primeiro argumento, Vieira afirma que «o nome "comunhão", *Communio*, não é inventado por homens, senão imposto por Deus...». É necessário lembrarmo-nos do que se disse no capítulo 2 relativamente à etimologia, no contexto da exegese medieval: Vieira não está a pensar na origem (etimológica) da palavra, mas na sua força interna, na sua adequação à realidade nomeada. Neste sentido é: *communis unio*, ou seja, «união comum» de todos quantos participam na comunhão eucarística⁴⁵⁸. Em relação ao segundo argumento, o do exemplo, é significativo que Vieira recorra à passagem de João 17,22: *Ut sint unum, sicut nos unum sumus* («que sejam tão unidos entre si, como nós o somos entre nós»). Como na Trindade Pessoas distintas podem identificar-se «em uma só essência», também na Comunhão pessoas distintas, unindo-se todas a Cristo, podem constituir uma «unidade». E essa unidade, precisamente, conduz ao último argumento, pelo qual a comunhão de todos («que comemos um pão, e bebemos um cálice») leva a que se constituam num só «corpo»: o corpo (místico) de Cristo.

⁴⁵⁶ Cf. D. BORÓBIO, *Op. cit.*, p. 379. Também, M. GESTEIRA GARZA, *La Eucaristia, misterio de comunión*, Madrid, Eds. Cristiandad, 1983, pp. 186s.

⁴⁵⁷ OC, II, VI, p. 96.

⁴⁵⁸ A atual designação da Igreja como *communio* não se afasta muito deste tipo de hermenêutica.

O sacramento tem, pois, como efeito a união, que, pela comunhão do Corpo de Cristo, «deve reinar e fortalecer o corpo místico que são todos os fiéis – a Igreja – e, na circunstância histórica atual dos seus auditórios, especialmente os portugueses»⁴⁵⁹. O corpo eclesial como que é confundido com o corpo nacional! O que o pregador constata, porém, é «tanta comunhão, e tão pouca união»⁴⁶⁰, pelo que se sente obrigado a combater esta «heresia» da desunião, uma «heresia de obra» que conduz ao inferno⁴⁶¹.

A dimensão escatológica da Eucaristia é o tema central do «Sermão da Ascensão de Cristo Senhor Nosso» (com o Santíssimo exposto), provavelmente de 1647, pregado em São Julião⁴⁶². Mas já num sermão de 1644, o «Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento», Vieira já havia insinuado o que viria a desenvolver ali:

É verdade que o Sacramento, o qual começou a ser pão na Ceia, não era do Céu nem desceu do Céu, senão do dia da Ascensão por diante: porque o Corpo de Cristo, que é a substância do Sacramento, nunca esteve no Céu, senão depois daquele dia; e contudo chamou-lhe Cristo «pão do Céu», antes de ser do Céu; porque como queria encarecer o muito que nos dava, antecipou a circunstância, para mais subir de ponto a fineza⁴⁶³.

A Eucaristia, portanto, como penhor da glória futura, só começou a «existir» depois da Ascensão, quando Cristo se ausentou, e, ao mesmo tempo, se ocultou nas espécies eucarísticas⁴⁶⁴. A partir de então – diz Vieira no «Sermão da Ascensão de Cristo Nosso Senhor» – o Santíssimo Sacramento é a prenda que Cristo, antes de subir para o Pai, deixou aos homens em penhor do seu amor, que é «permanecer entre os filhos dos homens»⁴⁶⁵. Diz o pregador: «Sacrifica-Se Cristo naquele altar para descer todos os dias a estar connosco na terra: logo grande foi a dor do mesmo Cristo no dia da Ascensão, quando Se apartou de nós para subir ao Céu»⁴⁶⁶.

Na linha do pensamento de Justino e de João Crisóstomo, Vieira concebe a Eucaristia como um «prolongamento da encarnação». Trata-se, evidentemente, de uma metáfora: é

⁴⁵⁹ J. A. de F. CARVALHO, *Op. cit.*, p. 48.

⁴⁶⁰ OC, II, VI, p. 100. A mesma mágoa manifesta no «Sermão de Santo António» (aos peixes), de 1654: «Olhai como estranha isto Santo Agostinho: [...] “Os homens com suas más, e perversas cobiças vêm a ser como os peixes, que se comem uns aos outros.” Tão alheia coisa é, não só da razão, mas da mesma natureza, que sendo todos criados no mesmo elemento, todos cidadãos da mesma pátria, e todos finalmente irmãos, vivais de vos comer» (OC, II, X, pp. 149-150).

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 102. Voltaremos a este sermão no capítulo 7.

⁴⁶² Este tema, porém, também se encontra noutros sermões: «Sermão do Santíssimo Sacramento» de 1652, no Convento da Encarnação; «Sermão de Santo António» (com o Santíssimo exposto) de 1653, em São Luís do Maranhão; «Sermão do Santíssimo Sacramento» de 1669, no Convento da Esperança.

⁴⁶³ OC, II, VI, p. 137 («Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento»).

⁴⁶⁴ Cf. J. A. de F. CARVALHO, *Op. cit.*, p. 93.

⁴⁶⁵ Citação de Pr 8,31: *Deliciae meae esse cum filiis hominum* («As minhas delícias é estar junto dos seres humanos»).

⁴⁶⁶ OC, II, V, p. 213.

o Cristo ressuscitado quem «encarna» nas espécies eucarísticas, mas essa «encarnação» tem alcance mais abrangente, na medida em que o Ressuscitado encarna no seu corpo místico, a Igreja⁴⁶⁷.

Enfim, como penhor da glória eterna, a Eucaristia só durará até ao dia do Juízo, como afirma o jesuíta no «Sermão do Santíssimo Sacramento» de 1669, onde é mais notória a relação entre Eucaristia e a esperança do cristão:

É tanto assim verdade, que só enquanto durar a esperança há de durar o Sacramento, e tanto que acabar a esperança, também o Sacramento se há de acabar. O Sacramento do Altar há de durar somente até o fim do mundo, conforme a promessa de Cristo: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi* [Mt 28,20]. E depois do mundo porque não? Cristo não é Sacerdote eterno? Sim é: e sacerdote eterno, não segundo a ordem de Aarão, que sacrificava cordeiros, senão segundo a ordem de Melquisedec, que sacrificou em pão, e vinho: *Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech* [Sl 109,4]; *Melchisedech proferens panem, et vinum* [Gn 14,18]. Pois se o Sacerdote é eterno, porque não será também eterno o Sacrifício, e o Sacramento? Porque o Sacrifício foi instituído para propiciação do pecado, e o Sacramento para satisfação da esperança. E assim como no fim do mundo há de cessar o Sacrifício, porque há de ter fim o pecado; assim no fim do mundo há de cessar o Sacramento, porque há de ter fim a esperança⁴⁶⁸.

5.4.3 A doutrina do sacramento da Confissão

Também o sacramento da Penitência/Confissão está omnipresente nos sermonário vieiriano, particularmente nos chamados sermões «morais»⁴⁶⁹. Nos períodos de preparação das festas de Natal e da Páscoa, ou seja, no Advento e na Quaresma respetivamente, a parenética vieiriana caracteriza-se por um contínuo apelo à penitência e à luta contra o pecado: um convite à conversão⁴⁷⁰.

⁴⁶⁷ Cf. D. BOROBIO, *Op. cit.*, pp. 54s; M. GESTEIRA GARZA, *Op. cit.*, p. 151.

⁴⁶⁸ OC, II, VI, p. 227. Porém, a Eucaristia é penhor do banquete da Glória, que, esse sim, é eterno.

⁴⁶⁹ Retemos aqui a distinção do professor Arnaldo Espírito Santo, que divide os sermões de Vieira em sermões laudativos e panegíricos (sermões temáticos e relativos aos santos), e em sermões morais (fundamentalmente, os relativos ao ano litúrgico). Cf. Arnaldo ESPÍRITO SANTO, «A retórica do elogio», cit., pp. 190-210.

⁴⁷⁰ *Grosso modo*, podemos considerar aqui trinta e oito: 7 de Advento (OC, II, I, pp. 111-291) e 31 quaresmais (OC, II, II e III completos; IV, pp. 43-242). A crítica social de Vieira foi bastante estudada por João Francisco Marques: para os sermões de Advento, ver «Introdução ao Volume I da Parenética», in OC, II, I, pp. 49-93; para os chamados «sermões dos pretendentes» (terceira quarta-feira da Quaresma), ver «Crítica e doutrinário sociopolítico do Pe. António Vieira na parénese quaresmal dos Sermões dos Pretendentes», in *Ideação*, XII, 19 (2008), pp. 113-141, e «A crítica de Vieira ao poder político na escolha de pessoas e concessão de mercês», in *Revista de História*, 8 (1988), pp. 215-246; para os sermões do «domingo das verdades» (quinto domingo da Quaresma), ver «O púlpito barroco português e os conteúdos doutrinários e sociológicos – a pregação seiscentista do Domingo das Verdades», cit., pp. 111-148.

Tal como acontece com o sacramento da Eucaristia, as referências vieirianas à Confissão são claramente doutrinárias e apologéticas; seguem de perto a doutrina tridentina e percebe-se nelas o contexto de polémica contra os protestantes.

O Concílio de Trento⁴⁷¹ havia começado por afirmar a necessidade do sacramento da Penitência para o perdão dos pecados cometidos após o Batismo⁴⁷², e a sua instituição divina, por Jesus Cristo⁴⁷³. Portanto, o sacramento da Penitência não se pode confundir com o sacramento do Batismo. Deste modo, os Padres conciliares visavam responder a Lutero, que reduzia a penitência ao Batismo e recusava-se a ver na prática penitencial pós-batismal um sacramento instituído por Cristo⁴⁷⁴.

Em seguida, o Concílio apresentava os atos e os frutos da penitência. Em relação aos atos, do lado do penitente, refere a contrição, a confissão dos pecados e a satisfação (também chamada «penitência»)⁴⁷⁵, e, do lado da Igreja, a absolvição⁴⁷⁶. O efeito do sacramen-

⁴⁷¹ Cf. Decreto sobre o sacramento da Penitência (DH, nn. 1667-1693).

⁴⁷² Vieira prega-o, claramente, no «Sermão do quarto sábado da Quaresma», de 1640: «O remédio, que Cristo, Senhor nosso, condescendendo com a fraqueza humana, deixou para os pecados, que depois do Batismo se cometessem, foi a Confissão dos mesmos pecados. Por isso o Sacramento da Penitência se chama “segunda tábua”, em que o homem depois do naufrágio se pode salvar. Mas assim como seria temeridade mais que grande a daquele que voluntariamente se lançasse ao mar mui seguro de chegar ao porto sobre uma tábua, e maior temeridade ainda se em confiança da mesma tábua se fosse sempre engolfando mais, e mais: assim o fazem os que debaixo do pretexto da Confissão se precipitam a pecar, e dizendo: “Eu me confessarei”: multiplicam pecados sobre pecados» (OC, II, III, p. 349).

⁴⁷³ Deus instituiu o sacramento da Penitência – ou a contrição – como «remédio para a morte da vida espiritual», diz Vieira no «Sermão da Quarta-Feira de Cinza» de 1673 (OC, II, II, p. 122). E o fundamento escriturístico, apresenta-o no «Sermão do Santíssimo Sacramento» de 1645: «Instituiu Cristo o Sacramento da Penitência, e disse: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis* [Jo 20,23]: “A quem perdoardes os pecados, serão perdoados” [...]» (OC, II, VI, p. 67).

⁴⁷⁴ A isso se refere também Vieira, com uma das raras citações que faz de Lutero, no «Sermão XI» do Rosário: «*Et dimitte nobis debita nostra*. Nesta grande, e importantíssima cláusula rogamos a Deus que nos perdoe nossos pecados com detestação, e arrependimento deles. E que homem haverá com nome de Cristão que negue ser este ato, ou dentro, ou fora do Sacramento, louvável, e de verdadeira penitência? Mas sendo esta a que faz tremer o Demónio, e a que despoja o inferno; foi tão infernal, e mais que diabólico o espírito de Lutero, que se atreveu a dizer que “semelhante contrição faz ao pecador hipócrita, e mais pecador”: *Haec contritio facit hypocritam, et magis peccatorem*. O mesmo professa toda a escola cega, e torpe deste infame mestre, Melâncton, Beza, Tilemano, Kemnício, e com seu colega Calvino toda a outra sentina dos hereges de nosso tempo» (OC, II, VIII, p. 331).

⁴⁷⁵ A completar uma catequese completa sobre o Advento, onde tratou dos «quatro» juízos (em cada um dos domingos de Advento de 1650), o padre António Vieira conclui o ciclo pregando sobre o supremo «tribunal da Penitência», ou seja, do sacramento da Confissão. E é nesse contexto que, a terminar o sermão, o pregador evoca os atos do homem na Confissão: «Ora, Cristãos, pelas Chagas de Cristo, e pelo que deveis a vossas almas, que não queirais que vos aconteça tão grande infelicidade. Desenganai-vos, e seja este o último desengano; que se vos não converteis desde logo, e continuais pelo caminho que ides, vos haveis de perder, e condenar sem remédio. O remédio é: *Baptismus paenitentiae*: uma contrição de coração muito verdadeira, uma confissão mui inteira, e mui apostada com firme resolução de não ofender mais a Deus. Enfim fazei agora aquilo que dizeis que haveis de fazer depois. Se vos haveis de converter no fim da vida, imaginai que chegou já esse fim, que não é imaginação» (OC, II, I, p. 291).

⁴⁷⁶ Sobre o ato da Igreja, a absolvição, é interessante mencionar uma passagem do «Sermão de Santo Agostinho», de 1649, comentado um texto de São Paulo: «Para remédio do pecado instituiu Cristo Senhor nosso o Sacramento da Confissão, e este é o maior argumento, ou o maior encarecimento da grande repugnância natural, que o homem tem a descobrir seus pecados; porque castigando-os Deus justamente com pena eterna, por serem ofensas de Majestade infinita, o mesmo Deus achou que ficavam bem comutadas todas

to é, evidentemente, a reconciliação com Deus e com a Igreja. Segundo o Concílio, estes atos encadeiam-se do seguinte modo: movido pela *contrição* do seu pecado, o penitente vai *confessá-lo*, recebendo a *absolvição* que o reconcilia com Deus, e submete-se à *satisfação* que lhe é imposta pelo ministro da Igreja.

O elemento fundamental é claramente a *contrição*. A pastoral da época considerava que esta *contrição* podia ser perfeita ou imperfeita, recebendo esta última o nome de «*atrição*». Quando a *contrição* é perfeita, o homem é reconciliado com Deus, ainda antes de receber a absolvição sacramental. Quando é imperfeita, feita por temor do inferno, mas com esperança de perdão, prepara o penitente para a justificação divina: a *atrição* prepara o homem a aproximar-se do sacramento e dispõe-no a recebê-lo com proveito⁴⁷⁷.

Por fim, o Concílio aborda a legitimidade da confissão individual, e o seu segredo⁴⁷⁸, seguida da absolvição e satisfação da pena (ou penitência). A absolvição é tida como um «ato judicial», que justifica a expressão tão divulgada de «tribunal da penitência»⁴⁷⁹. Depois, Trento insiste muito no elemento da satisfação, precisamente para lutar contra um

essas penas em um homem confessar seus pecados a outro homem. [...] Que um homem confesse, e descubra seus pecados para alcançar o perdão deles é comprar a graça de Deus por seu justo preço. Porém Agostinho, que depois de ter sido pecador se batizou sendo de idade de trinta e três anos, não confessou publicamente seus pecados para se pôr em graça de Deus, porque já a tinha, nem para alcançar o perdão deles, porque já estavam perdoados. Falando São Paulo deste perdão, e desta graça, diz com Davi: *Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata* [Sl 31,1]: “Bem-aventurados aqueles, a quem estão perdoadas suas maldades, e que têm cobertos seus pecados.” A inteligência deste texto já em tempo de Santo Agostinho foi mui controversa entre Católicos, e Hereges, pela distinção que o Apóstolo faz entre pecados perdoados, e cobertos. Se pecados perdoados, e cobertos são duas coisas distintas, em que consiste o estarem perdoados: *Quorum remissae sunt iniquitates*; e em que consiste o estarem cobertos: *Quorum tecta sunt peccata*? Deixadas muitas questões, que aqui se envolvem, falou o Apóstolo como Divino Teólogo: porque no perdão, e absolvição dos pecados concorrem duas coisas: a remissão da culpa (que por outros termos se chama condenação) e a infusão da graça; pela remissão da culpa ficam os pecados perdoados: *Remissae sunt iniquitates*; pela infusão da graça ficam cobertos: *Tecta sunt peccata*» (OC, II, X, pp. 45s).

⁴⁷⁷ Veja-se o que diz Vieira no «Sermão da publicação do Jubileu», de 1654: «Esta é a advertência, que chamei importantíssima, e de muitos não advertida, a qual se deve observar com grande atenção, e cuidado assim nas confissões ordinárias, como (e muito mais particularmente) nos Jubileus da vida, e da hora da morte; para que as indulgências plenárias se consigam tão plenariamente da nossa parte, quanto da sua são pleníssimas. Feito pois diligente exame, hão-se confessar não só todos os pecados mortais lembrados, e esquecidos, mas também todos os veniais na mesma forma, e o ato de *contrição*, ou quando menos de *atrição*, com que verdadeiramente nos doemos de ter ofendido a Deus, e com que detestamos os mesmos pecados com propósito firme da emenda, há de ser tão universal, e geral, e feito com tal tenção, e advertência, que não só se estenda, abrace, e compreenda todos os pecados mortais, senão também todos os veniais. E desta maneira ficando a alma ou na vida, ou na morte purificada totalmente de toda a culpa, ficará também plenária, e plenissimamente livre de toda a pena» (OC, II, XV, pp. 135s).

⁴⁷⁸ O segredo de confissão, tão louvado durante a Contrarreforma, está mencionado nos dois últimos sermões evocados: no «Sermão de Santo Agostinho» (confissão dos pecados «debaixo de inviolável sigilo»; OC, II, X, p. 46) e no «Sermão da publicação do Jubileu» («este total segredo de quanto passa entre o Confessor... e entre o confessado»; OC, II, XV, p. 127).

⁴⁷⁹ A expressão é recorrente e com bastantes variantes. Baste apenas referir as que aparecem nos sermões do Advento (cf. OC, II, I): «Tribunal divino» (p. 129), «Tribunal da sua misericórdia» (p. 134), «Tribunal da justiça divina» (p. 160), «tribunal tremendo» (p. 161), «Tribunal de Cristo» (p. 176), «tribunal supremo da Penitência» (p. 268). Todavia, pela particularidade de mencionar a ação do ministro *in persona Christi*, refira-se ainda a que aparece no «Sermão de São Pedro», de 1644: «o Tribunal de Deus, e o Tribunal de Pedro não são dois, senão um só, e o mesmo» (OC, II, XI, p. 255).

certo laxismo penitencial que ameaçava instalar-se. Se na prática penitencial do cristianismo antigo a satisfação/penitência era a parte mais dura e trabalhosa – e também a mais visível e duradoura – do processo de reconciliação sacramental, a «privatização» medieval do sacramento fez com que a satisfação fosse muitas vezes reduzida a uma ação meramente simbólica⁴⁸⁰.

Esta preocupação é particularmente notória no sermonário vieiriano. O pregador jesuíta insiste permanentemente que, para haver verdadeira Confissão – para haver «contrição verdadeira» –, é necessário que haja restituição dos danos causados⁴⁸¹. Essa obrigação é universal, para todos, e dela depende a salvação do pecador⁴⁸². O episódio bíblico que fundamenta esta teologia é o da conversão de Zaqueu, que restituiu o que roubou e ainda deu os seus bens aos pobres (cf. Lucas 19,1-10)⁴⁸³, mas Vieira une-o por vezes ao do «bom ladrão» de Lucas 23,33-43⁴⁸⁴. É aliás à luz deste último episódio que Vieira faz uma das suas críticas sociais mais extraordinárias, relacionadas com a satisfação penitencial:

A restituição que igualmente se deve fazer aos particulares parece que não pode ser tão pronta, nem tão exata, porque se tomou a fazenda a muitos, e a Províncias inteiras. Mas como estes pescadores do alto usaram de redes varredouras, use-se também com eles das mesmas. Se trazem muito, como ordinariamente trazem, já se sabe que foi adquirido contra a Lei de Deus, ou contra as Leis, e Regimentos Reais, e por qualquer destas cabeças, ou por

⁴⁸⁰ Cf. Gonzalo FLÓREZ, *Penitencia y Unción de Enfermos*, Madrid, BAC, 1993, p. 265.

⁴⁸¹ Diz ele no «Sermão da domingo vigésima segunda post Pentecostem», de 1649: «O escrúpulo era o sangue do justo e o purificatório da consciência do Juiz lavar as mãos com uma pouca de água! Oh Pilatos, que há tantos anos estás no Inferno! Ó Julgadores, que caminhaís para lá com as almas envoltas em tantos, e tão graves escrúpulos de fazendas, de vidas, de honras; e cuidais, cegos, e estúpidos que essas mãos, com que escreveis as tenções, e com que firmais as sentenças, se podem lavar com uma pouca de água! Não há água, que tenha tal virtude. A água benta lava os pecados veniais, a água do Batismo lava dos veniais, e mortais passados; mas nem a água, que corre dos olhos, que é a mais poderosa de todas, pode lavar destes escrúpulos; porque sem restituição dos danos que causais, não pode haver contrição verdadeira» (OC, II, V, p. 344). Num outra passagem, do «Sermão XXIV» do Rosário, ele lembra que essa restituição faz parte da oração que o Senhor ensinou aos seus discípulos, o Pai-nosso (cf. OC, II, IX, p. 277).

⁴⁸² Cf. «Sermão da terceira domingo da Quaresma», de 1655 (OC, II, III, pp. 184 e 204) e «Sermão de Santo António», de 1672-1674 (OC, II, X, p. 292). A questão da salvação ligada à restituição é recorrente: cf. «Sermão da terceira domingo post Epiphaniam», de 1662 (OC, II, I, p. 419); «Sermão da primeira sexta-feira da Quaresma», de 1651 (OC, II, II, p. 208); «As cinco pedras da funda de David», de 1674 (OC, II, IV, p. 166); «Sermão do Bom Ladrão», de 1655 (*Ibid.*, p. 433).

⁴⁸³ Cf. «Sermão da primeira domingo do Advento», de 1650 (OC, II, I, p. 165); «Sermão da terceira quarta-feira da Quaresma, de 1670 (OC, II, III, p. 261); «Sermão do Bom Ladrão», de 1655 (OC, II, IV, pp. 435s); «Sermão de Santo António», de 1657 (OC, II, X, p. 227). Do último sermão citado, atenda-se ao que diz Vieira: «Pagai prontamente o que deveis, e não deixeis esmolas, nem legados. Tantas mil Missas, tantos Ofícios, tantos funerais, tantas pompas, tantos acompanhamentos: estes cantando, e os acredores chorando. Restituí, e se não tiverdes mais, não mandeis dizer uma Missa por vossa Alma, porque a Missa sem restituição não vos há de salvar, e a restituição sem Missa sim. Mas para o que é pompa, e vaidade fazem-se novos empenhos, e novas dívidas, acrescentando nova circunstância ao pecado irremissível de não pagar as contraídas.»

⁴⁸⁴ No «Sermão do Bom Ladrão» surgem mesmo os dois episódios combinados, permitindo a Vieira uma excelente crítica social para o seu tempo: Dimas e Zaqueu são «ambos ladrões e ambos convertidos»; Dimas «era ladrão pobre, e não tinha com que restituir o que roubara»... Zaqueu «era ladrão rico, e tinha muito com que restituir». Mas a Zaqueu «não lhe podia Cristo segurar a salvação antes que restituísse».

ambas, injustamente. Assim se tiram da Índia quinhentos mil Cruzados, de Angola, duzentos, do Brasil, trezentos, e até do pobre Maranhão, mais do que vale todo ele. E que se há de fazer desta fazenda? Aplicá-la o Rei à sua Alma, e às dos que a roubaram, para que umas, e outras se salvem. Dos Governadores, que mandava a diversas Províncias o Imperador Maximino, se dizia com galante, e bem apropriada semelhança, que eram esponjas. A traça, ou astúcia, com que usava destes instrumentos, era toda encaminhada a faltar a sede da sua coíba: porque eles como esponjas chupavam das Províncias, que governavam, tudo quanto podiam; e o Imperador quando tornavam espremia as esponjas, e tomava para o Fisco Real quanto tinham roubado; com que ele ficava rico, e eles castigados. Uma coisa fazia mal este Imperador, outra bem, e faltava-lhe a melhor. Em mandar Governadores às Províncias homens que fossem esponjas, fazia mal; em espremer as esponjas quando tornavam, e lhes confiscar o que traziam, fazia bem, e justamente; mas faltava-lhe a melhor como injusto, e tirano que era; porque tudo o que espremia das esponjas não o havia de tomar para si, senão restitui-lo às mesmas Províncias, donde se tinha roubado. Isto é o que são obrigados a fazer em consciência os Reis, que se desejam salvar, e não cuidar que satisfazem ao zelo, e obrigação da justiça com mandar prender em um Castelo o que roubou a Cidade, a Província, o Estado. Que importa que por alguns dias, ou meses se lhe dê esta sombra de castigo; se passados eles se vai lograr do que trouxe roubado, e os que padeceram os danos não são restituídos?

Há nesta, que parece justiça, um engano gravíssimo, com que nem o castigado, nem o que castiga se livram da condenação eterna; e para que se entenda, ou queira entender este engano, é necessário que se declare. Quem tomou o alheio fica sujeito a duas satisfações, à pena da Lei, e à restituição do que tomou. Na pena pode dispensar o Rei como Legislador; na restituição não pode, porque é indispensável. E obra-se tanto pelo contrário ainda quando se faz, ou se cuida que se faz justiça; que só se executa a pena, ou alguma parte da pena, e a restituição não lembra, nem se faz dela caso. Acabemos com Santo Tomás. Põe o Santo Doutor em questão: *Utrum sufficiat restituere simplum, quod injuste ablatum est?* “Se para satisfazer à restituição, basta restituir outro tanto, quanto foi o que se tomou?” E depois de resolver que basta; porque a restituição é ato de justiça, e a justiça consiste em igualdade; argumenta contra a mesma resolução com a Lei do Capítulo vinte e dois do *Êxodo*, em que Deus mandava que quem furtasse um boi restituísse cinco; logo, ou não basta restituir tanto por tanto, senão muito mais do que se furtou; ou se basta, como está resoluto, de que modo se há de entender esta Lei? “Há-se de entender”, diz o Santo, “distinguindo na mesma Lei duas partes, uma enquanto Lei Natural, pelo que pertence à restituição, e outra enquanto Lei Positiva, pelo que pertence à pena”. A Lei Natural para guardar a igualdade do dano só manda que se restitua tanto por tanto; a Lei Positiva para castigar o crime do furto acrescentou em pena mais quatro anos, e por isso manda pagar cinco por um. “Há-se porém de advertir”, acrescenta o Santo Doutor, “que entre a restituição, e a pena há uma grande diferença: porque à satisfação da pena não está obrigado o criminoso, antes da sentença; porém à restituição do que roubou, ainda que o não sentenciem, nem obriguem, sempre está obrigado”. Daqui se vê claramente o manifesto engano ainda dessa pouca justiça, que poucas vezes se usa. Prende-se o que roubou, e mete-se em livramento. Mas que se segue daí? O preso tanto que se livrou da pena do crime fica muito contente; o Rei cuida que satisfaz à obrigação da justiça; e ainda se não tem feito nada: porque ambos ficam obrigados à inteira restituição dos mesmos roubos, sob pena de se não poderem salvar. O Réu porque não restitui, e o Rei porque o não faz restituir. Tire pois o Rei executivamente a fazenda a todos os que a roubaram, e faça as restituições por si mesmo, pois eles as não fazem, nem hão de fazer: e deste modo (que não há, nem pode haver outro) em vez de os ladrões levarem os Reis ao Inferno, como fazem; os Reis levarão os ladrões ao Paraíso, como fez Cristo: *Hodie mecum eris in Paradiso*.

5.4.4 O sermão moral como «discurso judiciário»

Como ficou claro anteriormente, os atos do sacramento da Penitência encadeiam-se e assemelham-se a um processo judiciário: confissão do penitente, absolvição do ministro da Igreja e estabelecimento de uma pena que deve ser executada. O carácter judiciário da absolvição, particularmente, permitia compará-la com frequência a um tribunal, como vimos.

Mas o que é mais interessante notar no sermoniário vieiriano é o facto de o próprio sermão se apresentar como «discurso judiciário». Na teorização de frei Luís de Granada, o sermão podia ser dividido – fundamentalmente – em dois géneros: o deliberativo, quando se tratasse de um sermão moral; e o demonstrativo, quando fosse caso de um sermão panegírico⁴⁸⁵. O pregador dominicano, com efeito, havia «eliminado» da sua sistematização o género forense, clássico, substituindo-o pelo género didascálico, em uso na argumentação académica. Na leitura dos sermões morais vieirianos, não parece que o pregador jesuíta se identifique completamente com frei Luís de Granada: dentro dos sermões morais, Vieira recupera o género forense, uma vez que este lhe parece mais adequado à mensagem que pretende transmitir⁴⁸⁶.

No quadro do anúncio profético bíblico, António Vieira encontra um género literário que lhe serve na perfeição: o discurso judiciário (em hebraico, *rib*)⁴⁸⁷. Este tipo de discurso encontra-se tanto nos profetas veterotestamentários mais empenhados do ponto de vista social (Amós, Oseias, Isaías, Jeremias, Miqueias), como nas cartas paulinas. O objetivo deste tipo de discurso não é convencer um juiz, para que este condene alguém acusado de um crime, mas confrontar o acusado com a sua conduta injusta. Na prática, trata-se de uma controvérsia bilateral, em que o profeta fala em nome de Deus, dirigindo-se ao acusado (sem que se distinga a presença de um juiz), de maneira a que este se convença do mal que fez e mude de comportamento. É isso que acontece nos sermões vieirianos, onde o pregador

⁴⁸⁵ Ver o desenvolvimento feito por nós em Porfírio PINTO, «A oratória "profética" do Padre António Vieira», in *Brotéria*, 177/4 (2013), pp. 245-256.

⁴⁸⁶ Aqui estará, porventura, o sentido mais profundo da crítica de Vieira ao «estilo culto» dos pregadores dominicanos da Corte: o «decoro» próprio do género da oratória sacra (cf. Alcir PÉCORA, «Vieira: culto/anticulto», in *Suplemento*, 1309 [2008], pp. 3-7; João A. HANSEN, «Vieira e os estilos cultos: 'ut theologia rhetorica'», in *Letras, Santa Maria*, 21/43 [2011], pp. 25-62). O que está em jogo, para Vieira, é a adequação da oratória sacra (e dos seus procedimentos retóricos) à mensagem evangélica; e o seu modelo é, claramente, o anúncio profético bíblico. A dicotomia pregador evangélico/pregador cortesão é, praticamente, paralela àquela outra bíblica: verdadeiros profetas/falsos profetas (cf. Deuterónimo 18 *versus* 13).

⁴⁸⁷ Este género literário recebeu ultimamente uma grande atenção na exegese bíblica: para os profetas veterotestamentários, ver Jacques VERMEYLEN, «Les genres littéraires prophétiques», in T. RÖMER-J. D. MACCHI-C. NIHAN (eds.), *Introduction à l'Ancient Testament*, Genebra, Labor et Fides, 2004, pp. 312-317; para os apóstolos neotestamentários, ver Roland MEYNET, «Composition et genre littéraire de la première section de l'Épître aux Galates», in *Studia Rhetorica*, 4 (2002), pp. 1-12.

jesuíta confronta o cristão pecador (seja ele o rei de Portugal ou um simples súbdito) com o mal praticado, para o mover à conversão de vida.

Qual «novo profeta bíblico», diz João Francisco Marques, o padre António Vieira crê assistir-lhe a autoridade para proclamar: «Abram os olhos os príncipes, e vejam quais são os olhos por cuja vista se guiam»⁴⁸⁸. Em nome de Deus, como os antigos profetas bíblicos, o pregador jesuíta confronta a todos, príncipes e gente simples, com o seu agir. Exemplo extraordinário disso é o «Sermão da primeira domingo do Advento» de 1650, pregado na Capela Real, em que mete na alma do auditório que o escuta «dois escrúpulos»: os pecados de omissão e os pecados de consequência. Em síntese, diz o pregador que Deus pedirá a todos «estreitas contas» não apenas do que fizeram, mas sobretudo do que deixaram de fazer (os pecados de omissão), que é o pecado «que com mais facilidade se comete, e com mais dificuldade se conhece; [...] e se emenda»; mas também pedirá contas das consequências daqueles pecados que tantas vítimas inocentes causam, pois se há «pecados que acabam em si mesmo; há outros que, depois de acabados, ainda duram em suas consequências». Uns e outros – os pecados de omissão e os pecados de consequência – destroem a República e delinquem o bem comum⁴⁸⁹.

O profeta (António Vieira) pede conversão.

5.5 A escatologia

Em 1623, com 15 anos de idade, António Vieira ficou deveras impressionado com um sermão pregado pelo padre Manuel do Couto, acerca das torturas do Inferno. Segundo testemunho do seu primeiro biógrafo, Vieira decidiu ali a sua vocação⁴⁹⁰. Depois, na meditação dos *Exercícios Espirituais*, o jovem jesuíta adquiriria certamente o carácter agónico que manifestará posteriormente.

A verdade é que, vivendo numa época caracterizada pela «pastoral do medo»⁴⁹¹, a pregação dos novíssimos do homem estava na ordem do dia. O próprio padre António

⁴⁸⁸ Cf. João Francisco MARQUES, «Introdução geral à parenética», in OC, II, I, p. 17. A citação de Vieira é do «Sermão da quinta quarta-feira da Quaresma», de 1669 (OC, II, IV, p. 215).

⁴⁸⁹ Cf. OC, II, I, pp. 161-169. Seguimos aqui a excelente síntese de João F. MARQUES, «Introdução ao volume I da parenética», *Ibid.*, p. 69s.

⁴⁹⁰ Cf. André de BARROS, *Vida do Padre Antonio Vieira*, Lisboa, Eds. J. M. C. Seabra e T. Q. Antunes, 1858, p. 6; mas também, João Lúcio de AZEVEDO, *História de António Vieira*, vol. I, 3.^a ed., Lisboa, Clássica Editora, 1992, p. 19.

⁴⁹¹ Cf. Jean DELUMEAU, *Op. cit.*, pp. 23 e 213-225, cit. por João Francisco MARQUES, «Introdução geral à parenética», in OC, II, I, p. 14.

Vieira o testemunha, mostrando como os jovens noviços jesuítas eram treinados para essa pastoral⁴⁹².

Contudo, a leitura dos textos vieirianos, mesmo os circunstanciais, revela no jesuíta a apetência por uma outra escatologia, bem mais bíblica: a instauração por Deus do seu Reino entre os homens. Mas esse interesse está ainda muito marcado pelas conceções escatológico-apocalípticas medievais.

5.5.1 *Os novíssimos do homem e do mundo*⁴⁹³

No contexto do Ano Litúrgico, os tempos mais favoráveis à pregação sobre os novíssimos são o Advento e a Quaresma, embora a temática seja transversal e surja em todo o tipo de sermões.

O Advento é mais propício – embora não exclusivamente – à pregação acerca dos novíssimos do mundo, uma vez que é dominante o pensamento acerca da Parusia⁴⁹⁴, isto é, da segunda vinda de Cristo à terra. Com ela estão relacionados os outros novíssimos do mundo: o fim do mundo, que antecede imediatamente a Parusia, e a ressurreição dos mortos e o Juízo Final, que decorrem da Vinda de Cristo.

A pregação durante o resto do ano, mas com particular incidência na Quaresma, procura despertar o homem para a *metanoia* – a conversão – e, por isso, está mais atenta aos novíssimos do homem, a saber: a morte, o juízo individual, o purgatório, o Céu e o Inferno⁴⁹⁵.

⁴⁹² «Saem três Noviços do Noviciado em Portugal, sem mais que o seu bordãozinho na mão, e o seu alforge ao tiracolo debaixo das capas remendadas [...] Entrando pelas Vilas, e Lugares convocam os meninos, e gente rude, vão às Igrejas, ou Ermidas, sobem ao Púlpito; primeiro que tudo ensinam a doutrina Cristã, logo falam temerosamente da morte, do juízo, e do Inferno, bradando com as vozes ainda delgadas contra os pecados: e para quê? Para o que se experimenta comumente nos ouvintes; porque ouvindo-os daquela idade se enternecem, e eles os persuadem tanto com as suas palavras, como com a sua modéstia, e exemplo» (OC, II, VII, pp. 52s).

⁴⁹³ No «Sermão da primeira dominga do Advento» (ou do Juízo Final) de 1652, glosando Santo Agostinho, o pregador jesuíta distingue os dois novíssimos do Juízo: o novíssimo do mundo, ou seja, o fim do mundo e o Juízo universal; e o novíssimo da vida, ou seja, o último dia da vida (da pessoa) e o juízo particular (cf. OC, II, I, pp. 179s).

⁴⁹⁴ Termo de origem grega com o significado de «vinda». Em âmbito cristão é usado para referir a «segunda vinda» (em glória) de Cristo.

⁴⁹⁵ Geralmente, Vieira apenas menciona «quatro novíssimos» do homem: morte, juízo, Céu e Inferno. Veja-se, por exemplo, o «Sermão do quarto sábado da Quaresma» (1640), pregado na Baía, em que menciona os «quatro motivos de temor» (a já mencionada «pastoral do medo») associados aos «quatro novíssimos»: morte, juízo, Inferno ou Glória (OC, II, III, pp. 337s). Ou ainda o «Sermão de Nossa Senhora do Rosário» (ou «Sermão XV», de 1654), que termina com a citação de uma passagem do Livro dos Provérbios, exortando à memória dos «novíssimos», que o sermão identifica com a morte, o juízo, o Céu e o Inferno (cf. OC, II, VIII, p. 448; ver também nota 77).

Ora, o «tratado» dos novíssimos desenvolveu-se sobretudo durante a Idade Média, numa altura em que se havia perdido o sentido profético da escatologia bíblica, em favor daqueloutra escatologia de tipo mais apocalíptico⁴⁹⁶. Na verdade, no contacto com a filosofia grega, a problemática da salvação coletiva – característica do querigma do Reino – cedeu lugar à problemática da salvação individual, permitindo também a emergência de uma escatologia individual que se impôs até aos nossos dias. Esboçada nalguns temas queridos a Agostinho de Hipona⁴⁹⁷, ela seria desenvolvida por Julião de Toledo⁴⁹⁸ e sistematizada por Hugo de São Vítor e Pedro Lombardo⁴⁹⁹.

Durante a Reforma, a doutrina dos novíssimos, propriamente dita, não foi posta em causa, a não ser esse «terceiro lugar» – a existência do Purgatório –, que não tinha apoio nas Sagradas Escrituras, e que sustentava simultaneamente outros «desvios» na perspetiva dos reformadores, a saber: a prática das indulgências e a aplicação pelos defuntos de diversas obras de piedade (missas, orações, esmolas, etc.), em sufrágio das suas almas. No «Sermão XI» do Rosário, uma peça oratória onde o pregador jesuíta percorre a história da Igreja e os movimentos heréticos, Vieira dá conta dessa realidade da Reforma, e da negação do Purgatório pelos mesmos⁵⁰⁰. No «Sermão do quarto sábado da Quaresma», de 1640,

⁴⁹⁶ Cf. Benedict VIVIANO, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris, Cerf, 1992; Jean GALOT, «Eschatologie», in M. VILLIER-F. CAVALLERA-J. de GUIBERT (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo 4, Paris, Beauchesne, 1960, cc. 1020-1059.

⁴⁹⁷ Cf. Luis F. LADARIA, «Fin del hombre y fin de los tiempos», in B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los Dogmas. Tomo II: El hombre y su salvación* (por V. Grossi, L. F. Ladaria, P. Lécivain e B. Sesboüé), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, pp. 328-330. Abandonando e criticando o «milenarismo», Santo Agostinho defende uma interpretação eclesiológica da «primeira ressurreição»: a Igreja representa, neste mundo, o reino dos santos que reinarão com Cristo (profecia de Daniel). Este período terminará com a ressurreição definitiva e o juízo final. Mas no horizonte desse final da história em que se realizará a «cidade de Deus», cabe contemplar, segundo Agostinho, a sorte diferenciada de cada um dos homens: esta começa com a morte individual, a que se segue o gozo da presença beatificante de Deus para os que se salvam e o tormento eterno para os que se condenam. Além disso, Agostinho concebe também a ideia de uma purificação depois da morte para alguns pecadores (mas não para todos).

⁴⁹⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 330-333. A Julião de Toledo se deve o primeiro tratado de escatologia, o *Prognosticon futuri saeculi* (Presciência do século futuro), de finais do séc. VII. Sob a influência de Agostinho, ele concebe um esquema eclesiológico em duas fases: a fase individual e a fase geral. Depois da morte, as almas conhecem – por juízo divino – uma sorte diferenciada: o Paraíso ou o Inferno. Aquelas almas que não alcançaram uma santidade perfeita, mas também não merecem ser condenadas, devem expiar as suas culpas com penas medicinais, sendo possível contar com o auxílio da Igreja, que por elas reza eficazmente. Para Julião, como para Agostinho, quer o Paraíso que o Inferno são eternos. Com a Parusia do Senhor, tem lugar a ressurreição dos mortos e o Juízo final, onde é confirmada a sorte de cada um, e, no caso dos salvados, é então adquirida a visão plena de Deus.

⁴⁹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 334-344. Com Hugo de São Vítor e Pedro Lombardo nasce o tratado dos «Novíssimos» incorporado numa sistematização teológica mais ampla. Fundamentalmente, temos a mesma doutrina de Julião de Toledo. No entanto, agora, aquilo que eram simplesmente «penas purgatórias» deram lugar ao Purgatório (cf. J. LE GOFF, *Naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981), e, por influência tomista, o Concílio de Lyon (1274) declara apropriadas a Missa, a oração, a esmola e outros exercícios de piedade como sufrágios a aplicar pelos defuntos (cf. DH, n. 856).

⁵⁰⁰ Cf. OC, II, VIII, p. 336. No «Sermão no sábado quarto da Quaresma», de 1652, menciona a oposição de Lutero e Calvino aos sufrágios pelas almas do Purgatório (cf. OC, II, III, p. 384).

e no «Sermão do Santíssimo Sacramento», de 1652, Vieira menciona também aqueles que ironizam com a doutrina do Purgatório⁵⁰¹, ou até dos que vivem como se não houvesse Purgatório⁵⁰².

Embora, como dissemos atrás, Vieira se refira com frequência aos «quatro» novíssimos do homem – morte, juízo individual, Inferno ou Glória –, o horizonte escatológico pessoal é, para ele, bem mais largo, incluindo o Purgatório e o Limbo⁵⁰³. O Purgatório, na (recente) tradição católica, é o lugar de purificação para as almas que morreram em pecado venial não absolvido⁵⁰⁴. O Limbo é uma realidade mais complexa. Ela designa, em primeiro lugar, o «Limbo dos Padres [Patriarcas]» (ou dos Profetas), isto é, o «limbo» dos justos do Antigo Testamento, desde o justo Abel, que aguardavam a redenção de Cristo⁵⁰⁵. Segundo esta tradição, refletida em Vieira, as portas do Céu apenas se abrem com a morte e ressurreição de Cristo, o qual desceu ao Limbo para levar consigo as almas dos justos para o Céu⁵⁰⁶. O Limbo é, em segundo lugar, o «Limbo dos Inocentes»: os que morrem sem Batismo e, portanto, com o pecado original⁵⁰⁷. No início do século XVI, enfim, diante da des-

⁵⁰¹ «Aqui parara eu já, e me dera por satisfeito, se não tivera notícia que anda mui valida pela terra uma nova proposição, ou Teologia, a qual eu não posso crer, senão que o Norte a trouxe de Holanda a Pernambuco, e o Nordeste de Pernambuco à Baía. E que proposição é esta? Que para um Cristão ir ao Céu, basta ter Confessor, e dinheiro: o Confessor para os pecados, o dinheiro para os sufrágios: o Confessor para as culpas, com que vos livres do inferno, e o dinheiro para as penas, com que vos livrais do Purgatório. Ainda agradeço aos que isto dizem crerem que há Purgatório, e Inferno; mas assim começam as heregias [*sic*]. Pobres dos pobres, que não têm dinheiro, e mais pobres dos ricos, que nele se fiam» (OC, II, III, p. 352)

⁵⁰² «Que bem compete aos que nem isto fazem as palavras de Jó! *Sic et ego habui menses vacuos* [Jb 7,3]. Devendo ser os dias cheios, até os meses são vazios. Passa-se um mês, e outro mês, passa-se um Jubileu, e outro Jubileu, e nem a importância da graça, nem a conveniência das graças (como se não houvera fé, nem outra vida; como se não houvera Inferno, nem Purgatório) nos permitem os vícios, de que estão cheias as nossas Almas, que por meio da contrição, e confissão as apresentemos àquela sagrada mesa vazias» (OC, II, VI, p. 217).

⁵⁰³ Cf. «Sermão da primeira domingo do Advento», de 1650, OC, II, I, p. 149.

⁵⁰⁴ Cf. «Sermão da publicação do Jubileu», de 1654: «E como os Religiosos, e os outros Cristãos de qualquer estado podem morrer, e morrem com muitos pecados veniais não perdoados quanto à culpa, ou porque os não confessaram, ou porque havendo-os confessado não se estendeu a eles a contrição, ou atrição dos demais: daqui se segue que podem ganhar, e ganham infalivelmente a indulgência plenária, e contudo vão pagar no Purgatório a pena dos pecados veniais não absolutos, nem perdoados quanto à culpa, dos quais lá se purificam com maior rigor de tormentos, e maior dilação de tempo, do que nós imaginamos, como consta de muitas revelações» (OC, II, XV, p. 135).

⁵⁰⁵ Cf. «Sermão de Santo António», de 1672-1674; OC, II, X, p. 300 (e nota 81).

⁵⁰⁶ Cf. «Sermão de São José», de 1642. O próprio São José, depois da morte, foi para o limbo dos justos veterotestamentários, até à morte e ressurreição de Cristo (cf. OC, II, XI, p. 163). Esse limbo é também chamado «Seio de Abraão», em referência à parábola de Jesus em Lucas 16,19-31 (cf. OC, II, XV, p. 103).

⁵⁰⁷ Cf. «Sermão da primeira oitava da Páscoa», de 1656: «Eis aqui o estado em que estão toda essa infinidade de Almas, cujo remédio, e salvação fiou Deus do nosso zelo, e da nossa Cristandade. Os inocentes pelo pecado original irão ao Limbo, que também é inferno, pois não hão de ver a Deus para sempre. Porém os adultos, assim pelos pecados atuais, como pela falta de Fé, e Batismo, todos vão, e estão indo continuamente ao inferno inferior. E deste inferno, donde Cristo hoje não tirou Alma alguma, podemos nós tirar sem sair da terra, onde Deus nos pôs, tantos milhares de Almas; e fazer delas um tesouro inestimável, tanto mais rico, e precioso, quanto vale mais uma só Alma que todo o ouro, e prata, e todos os haveres do mundo. Ou cremos esta verdade, Cristãos, ou não a cremos? Se a não cremos, onde está a nossa Fé, a nossa Esperança, e o nosso entendimento? [...] Mas se temos Fé, e juízo, como não há de prevalecer a alegria, o gosto, e a felici-

coberta dos «novos mundos», começou a falar-se de um «Limbo dos Pagãos», já que o Céu era para os cristãos, e o Inferno, para os muçulmanos, os judeus e os hereges, que recusavam a fé cristã⁵⁰⁸. Nos sermões, Vieira nada refere a esse propósito, mas uma preocupação semelhante encontra-se na *Clavis prophetarum*⁵⁰⁹, que analisaremos na terceira parte. Todavia, essa preocupação já está presente no sermonário, como se pode ver na seguinte passagem do «Sermão da primeira dominga da Quaresma», de 1655:

Verdadeiramente não há Reino mais pio que Portugal; mas não sei entender a nossa piedade, nem a nossa fé, nem a nossa devoção. Para as almas, que estão no Purgatório, há tantas Irmandades, tantas Confrarias, tantas despesas, tantos procuradores, tantos que as encomendem de noite, e de dia: só aquelas pobres almas, que estão indo ao inferno, não têm nada disto. As almas do Purgatório, ainda que padeçam, têm o Céu seguro; as que vivem, e morrem na gentildade, não só têm o Céu duvidoso, mas o inferno, e a condenação certa, sem haver quem lhes acuda. Não é maior obra de misericórdia esta? Pois porque não haverá também uma Irmandade; porque não haverá também uma Congregação; porque não haverá também uma junta; porque não haverá também um procurador daquelas pobres almas? Senhor, estas almas não são todas remidas com o Vosso sangue? Senhor, estas almas não são todas remidas com o sangue de Cristo? Senhor, a conversão destas almas não a entregastes aos Reis, e Reino de Portugal? Senhor, estas almas não estão encarregadas por Deus a Vossa Majestade com o Reino? Senhor, será bem que estas almas se percam, e se vão ao inferno, contra o Vosso desejo? Senhor, será bem que aquelas almas se percam, e se vão ao inferno por nossa culpa? Não o espero eu assim da Vossa Majestade Divina, nem da humana⁵¹⁰.

A preocupação pela salvação dos pagãos, aqui abordada numa perspectiva puramente dogmático-doutrinal, e por isso considerando a sua perdição (na linha da *massa damnata* de Agostinho), receberá uma maior atenção e um outro tratamento na *Clavis prophetarum*, que trataremos posteriormente.

5.5.2 A escatologia universal «apocalíptica»

Passando da escatologia pessoal para a escatologia universal, que é também aquela que tem uma tradição mais longa no cristianismo, nós aproximamo-nos indubitavelmente do âmago do pensamento profético do padre António Vieira. E, tendo apenas por objeto os

dade de Deus nos ter descoberto estas minas do Céu, à falsa, e mal entendida tristeza, de não termos achado as da terra, que nela buscávamos?» (OC, II, V, p. 138).

⁵⁰⁸ Veja-se esta problemática em Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana. II: Prerrefoma, Reformas, Contrarreforma*, Barcelona, Herder, 1989, p. 710. O autor da proposta é Bartolomeu Sybilla, *Speculum peregrinarum quaestionum* (Lyon, 1516).

⁵⁰⁹ Cf. OC, III, VI, pp. 432-438.

⁵¹⁰ OC, II, II, p. 272.

escritos «circunstanciais» (sermões e cartas), neles sobressai, acima de tudo, a perspectiva apocalíptica⁵¹¹.

Os sermões do primeiro domingo do Advento constituem, no quadro do ano litúrgico, o momento propício para evocar os «novíssimos do mundo». Aquele em que o padre Antônio Vieira é mais explícito é o «Sermão da primeira domingo do Advento» de 1651⁵¹². O pregador começa por descrever os sinais precursores, baseado sobretudo no evangelho do dia, antes de descrever a sequência dos eventos escatológicos: primeiro, «o fim do nosso mundo»; em seguida, «o som da trombeta», que anuncia a ressurreição universal dos mortos; depois, a parusia do «supremo, e universal Juiz, Cristo Jesus», que é precedido por uma imensa procissão cósmica; enfim, o Juízo Universal, em que Cristo é assessorado pelos doze Apóstolos.

Na primeira parte do sermão, abordado a questão do «quando há de ser o dia do Juízo»⁵¹³, o pregador jesuíta enumera as mais variadas opiniões a este respeito, e que vemos repetidas inúmeras vezes na obra profética: a dos Matemáticos (astronómica), a dos Cronologistas (duração de oito mil anos), a escriturística (tendo sido criado em seis dias, o mundo apenas duraria seis mil anos... seguido do sétimo, de descanso eterno), ou ainda a de Nicolau de Cusa, relativa apenas à idade da Igreja, que «há de crescer, segundo a medida da idade de Cristo [...] E dando a cada ano da vida de Cristo um ano de remissão, ou redenção (que na lei Velha se chamava Ano Jubileu, e vinha de cinquenta em cinquenta anos) vem a concluir por boa Aritmética que o fim do mundo há de ser no ano de mil e se-

⁵¹¹ Na terceira parte deste estudo, quando tratarmos da obra «profética» vieiriana, vamos desenvolver melhor este ponto. No entanto, convém desde já chamar a atenção para a dupla dimensão da escatologia bíblica: profética e apocalíptica. Na «expectação profética» (a mensagem salvífica veiculada pelos profetas veterotestamentários, ou pela boa-nova do Reino neotestamentária), trata-se do anúncio de uma era salvífica universal suscitada pelo próprio Deus «no final/plenitude dos tempos». Na «expectação apocalíptica» (literatura apocalíptica vetero e neotestamentária), trata-se de fenómenos extraordinários (lutas dramáticas entre impérios, catástrofes cósmicas, etc.), que precedem a instauração definitiva de um reino final e sobrenatural por Javé (sendo este anunciado por visões, alegorias e intervenções sobrenaturais; cf. Daniel e 4Esdras). Nalgumas correntes, a instauração do reino sobrenatural é precedida da vinda do(s) Messias e de um severo juízo divino (4Esdras, Qumran e rabinismo).

Os elementos que constituem a escatologia universal, que aqui tratamos, provém dos meios apocalípticos neotestamentários, nomeadamente em tradições recolhidas por Paulo (cartas aos Coríntios e aos Filipenses) e pelo autor do livro do Apocalipse. A carta aos Coríntios, no capítulo 15, descreve a consumação dos eventos escatológicos numa sequência já bem precisa: no final [= fim do mundo], ocorrerá a Parusia (vinda de Cristo), a ressurreição dos mortos, a destruição da morte e a transferência da soberania para o Pai (cf. 1Cor 15,23-28). Então, os inimigos da cruz de Cristo encontrarão o seu destino final na ruína eterna (cf. Fl 3,18-19; ou o Juízo em Mt 25). Nesta linha, precisamente, o livro do Apocalipse, capítulo 20, evoca as lutas escatológicas entre Cristo e Satanás, depois de um reino de mil anos, em que Cristo reinará com os seus «santos» (uma profecia que faz eco do capítulo 7 de Daniel). Este último texto dará origem, posteriormente, ao desenvolvimento da lenda do Anticristo.

⁵¹² Cf. OC, II, I, pp. 170-202.

⁵¹³ Cf. *Ibid.*, pp. 172-193.

tecentos»⁵¹⁴. Porém, o mais decisivo para o pregador, neste sermão, não é conhecer o dia do fim deste mundo, mas preparar-se para o dia do fim pessoal neste mundo. Não é, portanto, neste sermão que o pregador jesuíta desenvolve as suas concepções acerca do fim. Isso ocorre sobretudo nos textos relativos às «esperanças de Portugal».

Na carta *Esperanças de Portugal. Quinto império do mundo. Primeira, e segunda vida del-rei Dom João Quarto. Escritas por Gonçaliannes Bandarra*, escrita a 29 de abril de 1659, o padre António Vieira apresenta por primeira vez a sua adesão à escatologia «imperialista» (*Reichseschatologie*), que ele vê refletida nas trovas de Bandarra. Esta tradição, oriunda da antiga Síria (*Apocalipse* do Pseudo-Metódio), defendia que, antes da vinda do Anticristo e a vitória final do próprio Cristo, Deus suscitaria um imperador (romano) dos últimos dias para combater os «infiéis»: ele venceria os ismaelitas (Islão), libertaria a Terra Santa e aniquilaria todos os inimigos de Cristo, iniciando um período de paz e de prosperidade. Esse período seria brutalmente interrompido com a chegada dos exércitos de Gog e de Magog, na origem do reino de terror que preparará a chegada do Anticristo. Mas após alguns anos de reinado, o Anticristo será vencido definitivamente por Cristo, que julgará em seguida todos os homens. Estes elementos estão presentes na carta vieiriana, a que junta um outro motivo (o do aparecimento das dez tribos perdidas de Israel):

E [...] aparelhe-se o mundo para ver nestes dez anos fatais uma representação dos casos maiores e mais prodigiosos que desde seu princípio até hoje se têm visto. Em Espanha verá o rei de Portugal ressuscitado, e Castela vencida e dominada pelos Portugueses. Em Itália verá o turco barbaramente vitorioso, e depois desbaratado e posto em fugida. Em Europa verá universal suspensão de armas entre todos os Príncipes cristãos católicos, e não católicos; verá ferver o mar e a terra em exércitos e armadas contra o inimigo comum. Na África e na Ásia, e em parte da mesma Europa, verá o Império Otomano acabado, e El-Rei de Portugal adorado Imperador de Constantinopla; finalmente, com assombro de todas as gentes, verá aparecidos de repente os dez tribos de Israel, que há mais de dois mil anos desapareceram, reconhecendo por seu Deus e seu senhor a Jesus Cristo, em cuja morte não tiveram parte⁵¹⁵.

Vieira está convencido de que Bandarra é profeta e que anuncia a chegada do «Imperador dos últimos dias» em D. João IV, o qual fará guerra e vencerá o Turco, será coroado imperador de Constantinopla (imperador romano), tomará posse da Terra Santa, introduzirá ao Pontífice e à fé de Cristo as dez tribos perdidas de Israel, e «será instrumento da conversão e paz universal de todo o mundo, que é o último fim para que Deus o escolheu»⁵¹⁶. Se morreu sem isto realizar, Deus o ressuscitará para cumprimento das suas profecias.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 174.

⁵¹⁵ OC, III, IV, p. 104.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 86.

Vinte e sete anos mais tarde, na «Carta apologética»⁵¹⁷ enviada ao padre Jacome Iquazafigo, em 30 de abril de 1686, o próprio Vieira explica o seu pensamento de então e clarifica melhor essa «escatologia imperialista». Em relação ao profetismo de Bandarra, observa ele que era uma «suposição... geral em todo o reino», que nesse tempo «era livre a interpretação de Bandarra» e ele seguiu «o senso comum da época». Acerca da ressurreição de D. João IV, o vaticínio de Bandarra era também apoiado noutros testemunhos, como os de São Metódio, Santo Isidoro, do ermitão Rocacelsa e, até, do francês Nostradamus. No comentário à Proposição V, Vieira revela aí as suas fontes relativas à «escatologia imperialista», antigas e modernas; mas mais importante é o motivo por que Deus há de erguer no mundo dito império: «a conversão universal do mesmo mundo por meio de sua autoridade e poder», que torna efetiva a «pregação dos varões apostólicos»⁵¹⁸. Este motivo não remete para as *Esperanças de Portugal*, mas para a obra profética vieiriana, e sobretudo a *Clavis prophetarum*, como veremos depois.

Precisamente, nesta proposição, Vieira clarifica melhor a sua «escatologia imperialista», que precede a escatologia universal, apresentada no já comentado «Sermão da primeira dominga da Quaresma» de 1651. Nem Bandarra, nas *Trovas*, nem ele, nas *Esperanças de Portugal*, referiram a ação de Henoc e Elias, as duas testemunhas que virão depois do Anticristo para pregar aos que foram pervertidos pelo inimigo de Cristo: Henoc, aos gentios, e Elias, aos judeus. O pregador jesuíta, portanto, concebe duas conversões universais: uma antes do Anticristo, realizada pelos pregadores apostólicos do «Imperador dos últimos dias», e outra depois, realizada por Henoc e Elias⁵¹⁹.

No tempo deste novo império, segundo o jesuíta português, a Igreja alcançará o terceiro estágio: o da consumação como verdadeira Esposa (*Uxor*) de Cristo, composta de todo o género humano⁵²⁰. Uma ideia que será desenvolvida depois na sua obra profética.

Por último, importa mencionar o que poderíamos chamar de «segundas esperanças de Portugal»: o «Discurso apologético», um texto oferecido secretamente à rainha D. Ma-

⁵¹⁷ Cf. OC, I, V, pp. 64-106.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 84.

⁵¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 85. Em vários dos seus sermões, Vieira faz alusão ao papel de Henoc e Elias, a partir mesmo de tradições diversas: «Sermão de Santa Teresa e do Santíssimo Sacramento», de 1644 (cf. OC, II, VI, p. 128), «Sermão de São Pedro», de 1644 (cf. OC, II, XI, p. 256), «Sermão de São Roque», de 1644 (cf. *Ibid.*, p. 365), «Sermão de Nossa Senhora do Carmo», de 1659 (cf. OC, II, VII, p. 126), «Sermão do Beato Estanislau Kostka», de 1674 (cf. OC, II, XI, pp. 470s) e «Xavier Dormindo: Sonho segundo» (cf. OC, II, XII, p. 83).

⁵²⁰ Cf. *Ibid.*, p. 86. Vieira segue aqueles expositores e teólogos modernos que distinguem três estados na história da Igreja: «O primeiro (não incluindo o tempo de Cristo e dos apóstolos) é a Igreja primitiva, isto é, depois da morte dos sagrados apóstolos até o Imperador Constantino. O segundo, da Igreja proficiente, desde Constantino até à conversão universal. O terceiro, da Igreja perfeitíssima, desde a conversão universal até ao fim» (*Ibid.*).

ria Sofia, depois da morte do príncipe D. João (1689)⁵²¹. O contexto é ainda o da «escatologia imperialista». No «Sermão de ação de graças pelo nascimento do Príncipe Dom João, primogénito de Suas Majestades, que Deus guarde» (1688)⁵²², Vieira havia prognosticado o império do mundo ao príncipe recém-nascido. Ora, tendo ele morrido, Vieira refaz a exegese dos textos proféticos (particularmente, Apocalipse e Daniel), mas mantém a mesma «esperança», a mesma expectativa: sendo Portugal um reino de Cristo, fundado por Ele na promessa feita a D. Afonso Henriques, o imperador do mundo sairá indubitavelmente da descendência deste último; o príncipe falecido é portanto esse imperador, que foi chamado para o Céu para tomar posse do império universal; em seu nome, o «príncipe fatal», D. Pedro II, derrotará o Turco e recuperará a Terra Santa para os cristãos, sendo aclamado por todos os reis da terra⁵²³.

Embora seja clara a relação deste discurso com a carta *Esperanças de Portugal* (o «imperador do mundo» chamar-se-á também João), há diferenças notáveis que importa assinalar: embora evoque a possibilidade de uma ressurreição do príncipe morto⁵²⁴, desta vez não insiste tanto nessa ideia; mantendo a necessidade da vitória sobre o Turco⁵²⁵, agora deixa de mencionar o aparecimento súbito das dez tribos perdidas de Israel e a sua condução ao Pontífice romano⁵²⁶; e, sobretudo, deixou de mencionar Bandarra, substituindo-o por outros testemunhos!⁵²⁷

⁵²¹ Cf. OC, II, XIII, pp. 249-306.

⁵²² Cf. *Ibid.*, pp. 218-248.

⁵²³ Cf. *Ibid.*, pp. 271-273.

⁵²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 267. Efetivamente, Vieira parece muito mais prudente: «Mas eu não quero que Xavier nos alcance a ressurreição do mesmo Príncipe, senão o nascimento de outro, *porque este é*, como vimos, *o modo mais próprio, e natural* do olhar, e ver dos olhos de Deus» (sublinhado nosso).

⁵²⁵ Este império universal é o «Quinto Império», que sucede ao romano. Relendo 4Esdras, Vieira diz que o antigo império romano perdura dividido em três cabeças: uma em Roma (o Pontífice), outra em Constantinopla (o Turco) e outra em Viena (o Sacro Império). E o corpo desse império, não é o de Roma nem o de Viena, mas o de Constantinopla, que o rei português há de conquistar (cf. *Ibid.*, pp. 277s).

⁵²⁶ Parece-nos que Vieira considera que, na Corte portuguesa, a causa dos judeus e dos cristãos-novos é uma causa perdida, e por isso não menciona mais a conversão dos judeus. O tema, porém, está bem presente na *Clavis prophetarum*.

⁵²⁷ Como vimos na «Carta Apologética» (1686), ele refere a proibição de fazer uso de Bandarra, pelo que se entende o seu silêncio agora. Porém, na sua argumentação, os testemunhos (as fontes) multiplicam-se: dos historiadores, dos matemáticos (particularmente, Kepler e Bocarro), dos políticos (nomeadamente, Justo Lúpsio), de homens santos (frei Salúcio, frei Gil, frei Zacarias e Santo Isidoro de Sevilha) e, até, de testemunhos dentre os muçulmanos.

Vieira e o «Outro»: teologia moral

A questão da alteridade em Vieira deve ser pensada numa dupla perspetiva: no horizonte do humanismo renascentista e moderno, e no quadro do desenvolvimento da teologia moral social, que conheceu durante o século XVI um impulso importante.

No capítulo relativo à teologia humanista, já vimos como o olhar sobre o outro foi ganhando sempre maior interesse durante o renascimento: o homem, criado à «imagem e semelhança» divina, possuía uma dignidade incomensurável e era chamado a construir relações humanas profundas e duradoiras. Ora, quando chegamos ao período barroco, um certo cansaço pelo permanente «estado de guerra» (guerras religiosas, guerras civis, guerras interestatais) e a difusão das ideias mercantilistas, que levam os Estados a procurar a maior quantidade de bens possível sem olhar a meios, tornam o homem barroco pessimista em relação ao outro – ganha atualidade o antigo verso de Plauto: *Homo homini lupus* («O homem é um lobo para o próprio homem»)⁵²⁸ – e ao mundo – expresso na frase de Barri-
onuevo: «Uns enriquecem tornando pobres os outros»⁵²⁹. A época de Seiscentos é uma época trágica, e o próprio mundo é visto como um teatro (Shakespeare, Calderón de la Barca, Racine).

Reagindo à excessiva especulação escolástica, a teologia renascentista centrou-se também em aspetos práticos, da moral, da filosofia e da política. É provavelmente isso que explica o progressivo abandono, durante o século XV, do comentário das *Sentenças* lombardianas e uma focalização na antropologia e moral tomistas (a segunda parte da *Suma Teológica*). Esta prática, desenvolvida na Universidade de Salamanca, graças a dominicanos e jesuítas rapidamente alastrou por todos os centros académicos da Europa. A «escola salmanticense», precisamente, contribuiu para o desenvolvimento do que poderíamos cha-

⁵²⁸ Este espírito pessimista expressa-se de várias maneiras e sensibilidades: acentuado o espírito agónico entre os homens («O inimigo mais comum do homem é o outro», diz Anastasio de Ribera; ou «Não há maior inimigo do homem que o [outro] homem», segundo Saavedra Fajardo), discernindo a presença de forças transcendentais ao próprio homem (entre os jesuítas, fala-se muito da «presença de Satanás reinando sobre o mundo»), ou ainda interpretações mais psicológicas («O nosso ser está cimentado de qualidades doentias». Ver o estudo de José Antonio MARAVALL, *Op. cit.*, no capítulo VI («La imagen del mundo y del hombre »), pp. 307-351, aqui, pp. 325-327.

⁵²⁹ J. de BARRIONUEVO, *Avisos*, II (frase de 1636). Mas já antes MONTAIGNE tinha afirmado: «O lucro de uns é a perda de outros» (*Essais*, I, c. 22). Ambos citados em J. A. MARAVALL, *Op. cit.*, pp. 340s.

mar «a primeira sistematização» coerente da moral social católica⁵³⁰, o tratado quinhentista *De justitia et jure*, cujos princípios se podem situar no tratado *De Justitia* de Tomás de Aquino⁵³¹. Era, então, necessário pensar teologicamente as realidades que se descobriram nos «novos mundos», sendo um dos problemas mais graves a questão da escravatura dos índios americanos, que ocupou os debates teológicos – e a escola de Salamanca – na primeira metade do século xv, e dos negros africanos traficados pelos portugueses, na segunda metade da mesma centúria – cujo debate terá lugar em Coimbra e Évora⁵³². Desses debates surgiu uma legislação estatal defensora dos índios, mas o mesmo não se pode dizer em relação aos negros africanos. Afinal, a razão de Estado levaria a melhor sobre a moral cristã!

Como vimos, Vieira foi, em toda a sua vida, um homem «solidário» e «humanista», preocupado com determinadas situações humanas: a exploração e escravatura dos índios, a exploração (e não tanto a escravatura) dos negros nos engenhos brasileiros, a discriminação e mau trato dos cristãos-novos (e dos judeus em geral) e a situação miserável dos soldados. Duas destas situações são mesmo «prioridades» de toda a Companhia de Jesus: a defesa dos índios (os jesuítas como «maiores amigos e defensores dos índios») e a situação dificultosa dos soldados (a melhoria das suas «condições de vida»). São estas preocupações que nos vão agora ocupar nas páginas que se seguem, necessitando fazer, para cada uma delas, um breve recorrido dos antecedentes históricos.

⁵³⁰ Cf. Marciano VIDAL, *Moral de Actitudes. Tomo III: Moral social*, Madrid, PS Editorial, 1979; Angel GALINDO GARCÍA, *Moral Socioeconómica*, Madrid, BAC, 1996.

⁵³¹ Este tratado corresponde, na *Suma Teológica* II-II, às questões 57 a 122. Em Tomás de Aquino, o tratado sobre a justiça insere-se no quadro de uma ética das virtudes, que ocupa praticamente todo o segundo tomo da *Suma Teológica*. Na primeira parte desse tomo (a chamada *Prima Secunda* [I-II]), o Aquinate desenvolve uma moral geral, em torno ao ato humano (a virtude e o vício). Na segunda parte (a *Secunda Secunda* [II-II]), uma moral concreta em torno da sete virtudes: a três virtudes teologais (fé, esperança e caridade) e as quatro virtudes cardeais (prudência, justiça, temperança e fortaleza). A reflexão em torno da justiça (o tratado *De Justitia*) é, sem dúvida, a mais desenvolvida.

Desde a Antiguidade, havia uma tradição filosófico-teológica que unificava as virtudes morais em torno a quatro, consideradas fulcrais, ou virtudes «charneira» (as virtudes cardeais). O raciocínio de Tomás de Aquino, na sua exposição, é o seguinte: o princípio formal da virtude é o bem da razão. Este bem pode ser considerado de duas maneiras. Primeiro, considerando a própria razão, e aí a principal virtude seria a «prudência». Mas se considerarmos a razão na sua prática, enquanto impõe ordem nalguma coisa, aí haveria que distinguir entre a razão que ordena as operações do sujeito, e teríamos a «justiça», ou quando ordena as paixões, para o que necessita de duas outras virtudes. Quando a paixão impele o sujeito para algo contrário à razão, é necessário «reprimir» a paixão, e a isso se chama «temperança»; quando a paixão leva o sujeito a afastar-se daquilo que a razão determina, é preciso então a «fortaleza» (cf. ST, I-II, q. 61, a. 2).

⁵³² Ver o estudo pioneiro de Domingos MAURICIO, «A Universidade de Évora e a escravatura», in *Didaskalia*, VII (1977), pp. 153-200; e os estudos, sobre o pensamento de Luís de Molina, de Amândio A. COXITO, «Luís de Molina e a escravatura», in *Revista Filosófica de Coimbra*, 5 (1999), pp. 117-136, e António M. HESPANHA, «Luís de Molina e a escravidão dos negros», in *Análise Social*, XXXV, 137 (2001), pp. 937-960.

6.1 O «doce inferno» da escravidão dos negros⁵³³

O *Sitz im Leben* do jovem Vieira era claramente multiétnico. Salvador da Baía era «terra de mulatos e cristãos novos»⁵³⁴.

Em 1583, acabado de chegar à capital da colônia brasileira, o padre jesuíta Fernão Cardim escrevia que a cidade era constituída por portugueses, índios e escravos da Guiné⁵³⁵. A união ibérica, porém, favoreceu a emigração de cristãos novos e judeus para o Brasil, onde não existia tribunal permanente da Inquisição. Foi então que o número de índios decresceu, ao mesmo tempo que aumentava o número de escravos negros, agora provenientes sobretudo de Angola (Luanda havia sido fundada em 1575 e fornecia o comércio de escravos para a Baía)⁵³⁶. Em meados do século XVII, a população de Salvador da Baía andava pelos 35000 habitantes, dos quais 20000 eram escravos (negros, mulatos e mestiços), e os cristãos novos e judeus rondariam os 10% da população não escrava. No final do século, a população subiria para o dobro⁵³⁷.

Em termos cronológicos, os escravos negros são os primeiros que surgem nos textos vieirianos. Em 1633, o padre António Vieira prega um sermão à Irmandade dos Pretos de

⁵³³ Veja-se a descrição do próprio Vieira: «E que coisa há na confusão deste mundo mais semelhante ao inferno que qualquer destes vossos Engenhos, e tanto mais, quanto de maior fábrica? Por isso foi tão bem recebida aquela breve, e discreta definição de quem chamou a um Engenho de açúcar “doce inferno”. E verdadeiramente quem vir na escuridade da noite aquelas fornalhas tremendas perpetuamente ardentes; as labaredas que estão saindo a borbotões de cada uma pelas duas bocas, ou ventas, por onde respiram o incêndio; os Etiópes, ou Ciclopes banhados em suor tão negros como robustos que subministram a grossa, e dura matéria ao fogo, e os forçados com que o revolvem, e atijam; as caldeiras, ou lagos ferventes com os cachões sempre batidos, e rebatidos, já vomitando escumas, já exalando nuvens de vapores mais de calor que de fumo, e tornando-os a chover para outra vez os exalar; o ruído das rodas, das cadeias, da gente toda da cor da mesma noite, trabalhando vivamente, e gemendo tudo ao mesmo tempo sem momento de tréguas, nem de descanso: quem vir enfim toda a máquina, e aparato confuso, e estrondoso daquela Babilónia, não poderá duvidar, ainda que tenha visto Etnas, e Vesúvios, que é uma semelhança de inferno. Mas se entre todo esse ruído, as vozes que se ouvirem forem as do Rosário, orando, e meditando os mistérios dolorosos, todo esse inferno se converterá em Paraíso; o ruído em harmonia celestial; e os homens, posto que pretos, em Anjos» (OC, II, IX, p. 419).

⁵³⁴ A. J. R. RUSSEL-WOOD, *Fidalgos e filantropos. A santa Casa de Misericórdia da Bahia: 1550-1775*, Brasília, UNB, 1981, p. 245, cit. em João A. HANSEN, «Representações da cidade de Salvador no século XVII», <http://sibila.com.br/mapa-da-lingua/representacoes-da-cidade-de-salvador-no-seculo-xvii/3343> (consultado em 23 de abril de 2016).

⁵³⁵ Em carta de 1583, ele estima a população de Salvador da Baía em: 3000 portugueses, 8000 índios e 3000 a 4000 escravos da Guiné. Ângelo A. CARRARA, «A população do Brasil, 1570-1700: uma revisão historiográfica», in *Revista Tempo*, 20 (2014), pp. 1-21.

⁵³⁶ A entrada do Brasil no mercado do açúcar, como observa António de A. Mendes, fez passar, num espaço de vinte anos (1570-1590), São Tomé e Príncipe de primeiro produtor mundial a entreposto de escravos de Angola para os engenhos brasileiros. Cf. A. de A. MENDES, «Les réseaux de la traite ibérique dans l'Atlantique nord (1440-1640)», in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 63/4 (2008), p. 763. Acerca da importância dos judeus e cristãos-novos na colônia, veja-se Jonathan ISRAEL, «Religious Toleration in Dutch Brazil (1624-1654)», in J. ISRAEL-S. B. SCHWARTZ, *The Expansion of Tolerance. Religion in Dutch Brazil (1624-1654)*, Amsterdão, Amsterdam University Press, 2007, pp. 13-32, sobretudo 27s.

⁵³⁷ Cf. Ângelo A. CARRARA, *Op. cit.*, p. 17.

um engenho, o «Sermão XIV» do Rosário⁵³⁸. Haveria depois de acrescentar-lhe dois outros, redigidos diretamente para o tomo especial dos *Sermões do Rosário - Maria Rosa Mística*, a saber, os sermões XX e XXVII⁵³⁹, que completam o seu pensamento acerca dos negros escravos. A estes três sermões há que acrescentar ainda um parecer acerca da destruição do Quilombo de Palmares, de 1691, e algumas outras menções ocasionais em sermões, cartas e outros «papéis».

6.1.1 O comércio de escravos negros

A escravatura existiu e ainda existe em muitas culturas do mundo. Se ela foi abolida – legalmente – nas sociedades ocidentais, foi precisamente pelo excessos que se cometeram...

Todavia, o estabelecimento do moderno comércio (transatlântico) de escravos está relacionado com a produção açucareira e foi obra sobretudo dos portugueses. Durante cento e cinquenta anos (1440-1590), aliás, eles foram a única nação europeia envolvida no tráfico de escravos negros para o Novo Mundo⁵⁴⁰.

Essa prática, porém, não nasce do nada. Como observa O. Grenouilleau⁵⁴¹, na sequência do declínio demográfico provocado pela Peste Negra na Europa, foi implementada uma rede mediterrânica de importação de cativos de guerra. As vítimas eram sobretudo muçulmanas e judias, mas, por vezes – e isso suscitou a cólera dos pontífices –, foram também escravizados cristãos ortodoxos. No entender deste historiador, a grande diferença

⁵³⁸ OC, II, 8, p. 396.

⁵³⁹ OC, II, 9, pp. 158 e 340. Cf. Margarida Vieira MENDES, *A oratória barroca de Vieira*, Lisboa, Ed. Caminho, 1989, p. 559.

⁵⁴⁰ Para o início e evolução deste tráfico, veja-se o artigo de António de Almeida MENDES, «Portugal e o tráfico de escravos na primeira metade do século XVI», in *Africana Studia*, 7 (2004), FLUP, pp. 13-30, onde também faz um breve estado da arte relativamente aos estudos neste domínio. Para o mesmo estado da arte, ver Jorge FONSECA, «A historiografia sobre os escravos em Portugal», in *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, 33 (2014), pp. 191-218.

Na sua relação com a cultura do açúcar, é interessante ver António de Almeida MENDES, «Les réseaux de la traite ibérique dans l'Atlantique nord (1440-1640)», in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 63/4 (2008), pp. 739-768. São ainda fundamentais as obras de Mohamed OUEFFELLI, *Le sucre. Production, commercialisation et usages dans la Méditerranée médiévale*, Leiden/Boston, Brill, 2008, e Alberto VIEIRA, *Os escravos no Arquipélago da Madeira: séculos XV a XVII*, Funchal, CEHA, 1991. Relativamente à situação no Brasil, referimos apenas algumas obras de Stuart B. SCHWARTZ, *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, e ID. (ed.), *Tropical Babels. Sugar and the Making of the Atlantic World, 1450-1680*, The University of North Carolina Press, 2004. Uma obra recente também importante aqui é a de Francisco BETHENCOURT, *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2013.

⁵⁴¹ Cf. Olivier PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, *Les traites négrières*, «Folio Histoire», Paris, Gallimard, 2004, p. 43.

do comércio mediterrânico de escravos em relação ao atlântico tem a ver com a natureza da procura de mão de obra: no primeiro, era menos «sistemática» ou, se quisermos, mais flutuante, porque respondia a uma escravatura sobretudo urbana; o segundo, pelo contrário, cada vez mais intenso, para responder aos interesses do sistema de plantações agrícolas (açucareiras ou outras)⁵⁴².

A *entourage* italiana do Infante D. Henrique, habituada ao tráfico de escravos no Mediterrâneo, teve certamente também um papel relevante no início do tráfico atlântico⁵⁴³. Além do navegador Alvise Cadamosto, são de mencionar a ação de Antonio di Noli, um dos descobridores de Cabo Verde, que pediu e obteve a autorização do rei português para trazer escravos negros para a plantação da cana de açúcar na ilha de Santiago; e ainda a família Marchionni, com quem está relacionado Cesare de Barchi, fundador de uma feitoria na Guiné. Depois do encerramento dos mercados orientais, com a tomada de Constantinopla pelos Turcos, Bartolomeo Marchionni estabelece-se em Lisboa e investe nas plantações de açúcar na Madeira, para o que obtém do rei a autorização para negociar com escravos.

O tráfico de escravos das costas da Guiné começou na década de 40 do século XIV. Em 1441, são trazidos os primeiros escravos da Mauritânia, por Antão Gonçalves. Quatro anos mais tarde, são criadas as primeiras feitorias, em que se trocam ouro, especiarias e escravos, por cavalos, trigo, peças de pano e seda de Granada. E no ano seguinte é introduzida a plantação da cana de açúcar na Madeira, com equipamentos importados da Sicília e mestres de Valência... sendo necessária, então, mão de obra, que é procurada em África. Uma década mais tarde, o papa Nicolau V, na Bula *Romanus Pontifex*, já elogiava o Infante pelo sucesso da colonização da ilha da Madeira⁵⁴⁴.

Nos anos precedentes, o Infante D. Henrique tinha procurado junto do Papa a aprovação para a colonização das ilhas atlânticas (Madeira e Açores) com gente trazida das costas africanas, e isso fora concedido por três ocasiões, em duas bulas de Nicolau V, *Dum diversas* (de 18 de junho de 1452) e *Romanus Pontifex* (de 8 de janeiro de 1455), e na Bula *Inter Coetera* (de 13 de março de 1456) de Calixto III. Os documentos papais conferem a D. Henrique a tarefa de expandir a fé, colonizando as ilhas descobertas e estabelecendo postos de comércio na costa africana. A primeira dizia nomeadamente: «Nós lhe concede-

⁵⁴² *Ibid.*, pp. 48s.

⁵⁴³ *Ibid.*, pp. 44s e 104.

⁵⁴⁴ Sobre estes documentos, ver Robin BLACKBURN, *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern 1492-1800*, Londres/Nova Iorque, Verso, 1998, pp. 102-109; ou ainda António BRÁSIO, «O espírito missionário de Portugal na época dos Descobrimentos», in *Lusitania Sacra*, 5 (1960-1961), pp. 101-120.

mos [...] plena e livre permissão de invadir, buscar, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo... e guardá-los em perpétua servidão.»

Sendo chefe da Ordem de Cristo, estes privilégios eram pessoais, mas, após a sua morte em 1460, foram assumidos pelo rei de Portugal. Para todos os efeitos, a Coroa portuguesa ficava com o domínio a sul do Cabo Bojador. E essas prerrogativas foram confirmadas por Sixto IV (Bula *Aeterni regis*, de 1481) e por Leão X (Bula *Precelse denotionis*, de 1514).

Na sequência destes privilégios papais, o rei português cria, em 1486, a Casa dos Escravos, com o objetivo de administrar o tráfico africano e receber as rendas anuais, pagas em escravos ou em géneros. Em poucos anos, o comércio de escravos tornou-se extremamente lucrativo para a Coroa.

6.1.2 O cristianismo e a escravatura

Difundida em praticamente todas as culturas antigas, a instituição da escravatura é também referida nas Escrituras judaico-cristãs. A legislação veterotestamentária delimita claramente a escravatura seja entre israelitas, seja em relação a estrangeiros. É, aliás, nessa legislação (sobretudo Êxodo 21,1-11 [o antigo «Código da Aliança»]; Levítico 25,35-55 [o «Código Sacerdotal»]; e Deuterónimo 21,10-14 [o «Código Deuteronomista»]) que os moralistas cristãos vão buscar as «provas» para a manutenção da instituição da escravatura, passando por cima da mensagem antiesclavagista neotestamentária. Há, porém, um aspeto que sobressai em toda essa legislação e noutros textos bíblicos: o escravo nunca perde totalmente a sua dignidade, partilhando a mesma natureza humana (e imagem divina) que o seu senhor⁵⁴⁵.

Efetivamente, a emergência do Cristianismo, no século I da nossa era, deparou-se com a instituição da escravatura em todas as províncias do Império Romano, e que possuía uma legislação bem diferente da veterotestamentária. No direito civil romano, o escravo era considerado uma «coisa»: eram-lhe negados os atributos da personalidade (jurídica); reduzido a mera propriedade, para ser usada segundo a vontade do senhor, podendo até ser

⁵⁴⁵ Cf. John Francis MAXWELL, *Slavery and the Catholic Church: The History of Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, Chichester/Londres, Barry Rose Publishers, 1975, p. 24. Em toda esta secção fazemos uso desta obra fundamental, ainda hoje.

tratado como um animal pelo senhor todo-poderoso. Todavia, entre os juristas romanos era comum considerar a instituição da escravatura como de origem humana (*jus gentium*), tendo os homens nascido livres (a liberdade como característica da lei natural). Cícero e Sêneca, e muitos outros estoicos, seguem a antiga máxima de Alcidamante, citada por Aristóteles, de que «livres deixou Deus a todos, a ninguém fez escravo a natureza» (*Retórica*, I, 13, 1373b)⁵⁴⁶. Mas o próprio Aristóteles defende que há pessoas escravas «por natureza», isto é, há quem nasça para mandar – os senhores – e quem nasça para obedecer – os escravos (*Política* I, VIII)⁵⁴⁷.

Nos escritos neotestamentários, Paulo e Pedro enfrentam-se com o problema da escravatura e dão-lhe uma dupla resposta: doutrinalmente, «em Cristo» não há escravos nem livres, pois todos são «filhos» de Deus (cf. 1Coríntios 12,13; Gálatas 3,26-28; Colossenses 3,11); do ponto de vista ético, uma vez que Deus não faz aceção de pessoas e Cristo é o único Mestre, embora o cristão se veja forçado a aceitar a legislação romana, as relações, porém, devem ser diferentes das dos «pagãos» (cf. Efésios 6,5-9; Colossenses 3,22-4,1; 1Timóteo 6,1-2; Tito 2,9-10; 1Pedro 2,13-20), a ponto de se poder subverter a lógica dominante, tratando o escravo como irmão (cf. Carta a Filémon).

Nos primeiros séculos do Cristianismo, as coisas não foram muito diferentes. A lei romana garantia a existência da instituição da escravatura e os cristãos eram obrigados a respeitá-la, embora não agissem da mesma maneira que os «pagãos». Isso poderia ter mudado com a «revolução» constantiniana: a constituição de um império cristão. Mas tal não aconteceu. Um concílio local, em Gangra (hoje Çankiri, na Turquia), convocado entre 335 e 340, para responder a alguns desafios maniqueístas, converte a lei romana em lei cristã: «Se alguém, a pretexto da religião, ensinar a um escravo a desprezar o seu senhor e a abandonar o seu serviço, e deixar de servi-lo com bondade e estima, seja anátema» (cânon 3). Este cânon é importante por dois motivos: primeiro, pela falta de sentido crítico na avaliação da lei romana, que era aceite anteriormente «por obrigação» e que agora podia ser posta em causa à luz dos princípios evangélicos (aliás, Constantino havia facilitado a manumissão de escravos, introduzindo uma nova forma: a manumissão na igreja, diante do bispo ou do presbítero); segundo, porque o cânone será retomado pelos *Decretos de Graciano*, com grande influência em toda a alta Idade Média.

⁵⁴⁶ ARISTÓTELES, *Obras Completas*. V. VIII, t. I: *Retórica*, prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel A. Júnior, Paulo F. Alberto e Abel do N. Pena (CEFUL), 2.^a ed. (Biblioteca de Autores Clássicos), Lisboa, INCM/CEFUL, 2005, p. 144.

⁵⁴⁷ ID., *La Política*, trad. de Pedro Simón Abril, Madrid, Eds. Nuestra Raza, s.d., p. 44.

A verdade é que encontramos entre os Padres da Igreja e escritores eclesiásticos uma variedade de opiniões desconcertante. A maior parte dos Padres, fazendo referência à ética paulina e petrina, ensinam a obediência dos escravos a seus senhores e a caridade dos senhores para com os seus servos (Basílio, *Constituições Apostólicas*, João Crisóstomo, Agostinho de Hipona), chegando a afirmar-se que a verdadeira fraternidade só se alcança no Céu (João Crisóstomo⁵⁴⁸). Por outro lado, o estado de escravidão é cada vez mais associado ao pecado: Gregório de Nazianzo prega que Deus criou o homem livre, mas o pecado condu-lo à escravatura; o *Ambrosiaster*, por esta mesma época, relaciona a escravatura com a maldição de Cam, uma ideia que também é partilhada pela tradição rabínica e pela prática escravagista islâmica⁵⁴⁹. João Crisóstomo e Agostinho de Hipona aliam o pecado à adversidade como causas da escravatura, uma interpretação que se perpetua na Idade Média graças aos comentários de Alcuíno e Rábano Mauro. Neste caso, se a escravatura é consequência do pecado, então ela também pode trazer algum benefício aos pecadores (defendem Basílio e Agostinho). Enfim, fundado em Gregório Magno, Isidoro de Sevilha⁵⁵⁰ explica a diferença de classes sociais numa secreta disposição da Providência divina, explicação essa que é retomada pelo Concílio de Aachen de 817.

Na linha dos textos bíblicos, alguns Padres reafirmam a dignidade de todos os seres humanos. Cipriano recorda, em carta a Demétrio⁵⁵¹, que senhores e escravos partilham a mesma natureza humana e estão sujeitos às mesmas leis da vida e da morte. Num dos textos mais antiesclavagistas da Antiguidade, na sua quarta *Homilia sobre o Eclesiastes*, Gregório de Nissa⁵⁵² condena a própria instituição da escravatura, pela qual um homem pre-

⁵⁴⁸ João CRISÓSTOMO, *Homilias a Filémon*, II; PG, 62, c. 711.

⁵⁴⁹ Cf. (Pseudo-)AMBRÓSIO, *Comentário a Colossenses 4,1*; PL, 17, c. 463. A maldição de Cam foi estudada, sobretudo, por David M. GOLDENBERG, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2003; ID., «The Curse of Ham: A Case of Rabbinic Racism?», in Jack SALZMAN-Cornel WEST (eds.), *Struggles in the Promised Land*, Nova Iorque/Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 21-51; ID., «Early Jewish and Christian Views of Blacks», in *Collective Degradation: Slavery and the Construction of Race – Proceedings of the Fifth Annual Gilder Lehrman Center International Conference at Yale University*, 7-8 de novembro de 2003 (21 páginas); ID., «What Did Ham Do to Noah?», in Mauro PERANI (ed.), *"The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious" (Qoh 10,12). Festschrift Gunter Stemberger*, Berlim, Walter de Gruyter, 2005, pp. 257-265. Ver também, Benjamin BRAUDE, «Cham et Noé. Race et esclavage entre judaïsme, christianisme et islam», in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57/1 (2002), pp. 93-125; Stephen R. HAYNES, *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*, Oxford, Oxford University Press, 2002; Rodney S. SADLER Jr., *Can a Cushite Change His Skin? An Examination of Race, Ethnicity, and Otherin in the Hebrew Bible*, Nova Iorque/Londres, T&T Clark, 2005.

⁵⁵⁰ ISIDORO DE SEVILHA, *Sentenças*, III, 47 (sobre os súbditos); PL 83, c. 717..

⁵⁵¹ CIPRIANO DE CARTAGO, *Epist. ad Demetrianum*, c. 8; PL 4, cc. 549-550.

⁵⁵² GREGÓRIO DE NISSA, *Homilias sobre o Eclesiastes*, IV; cf. ID., *Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies*, ed. de Stuart G. Hall, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1993. Particularmente o estudo de María Mercedes BERGADÁ, «La condemnation de l'esclavage dans l'Homélie IV», pp. 185-196.

tende tornar-se senhor de outro homem. A insistência na natureza humana (ou seja, na dignidade) é retomada posteriormente, sem pôr em causa a instituição da escravatura, por Gregório Magno, Jonas de Orleães e o papa Alexandre III⁵⁵³. Outros escritores e Padres (Lactâncio, Júlio I, Ambrósio, Crisóstomo, Pseudo-Agostinho ou Agobardo de Lyon) sublinhavam que escravos e senhores eram filhos de um mesmo Pai e irmãos em Cristo, pelo que apelavam a relações de maior bondade e justiça⁵⁵⁴.

Tendo a Igreja adotado a lei romana sobre a escravatura, também a usou como punição de indivíduos clérigos (vejam-se os cânones dos Concílios de Toledo de 633 e 655, do Concílio de Pavia de 1012 ou do Sínodo de Melfi de 1089). Mas, de igual modo, recorria às fórmulas de manumissão nela reconhecidas, e nomeadamente a que foi introduzida no direito romano por Constantino I, em 321, a saber, a manumissão na igreja (perante o bispo ou o presbítero). Agostinho⁵⁵⁵ refere-a, tal como o Concílio visigótico de Agde, em 506, e alguns outros gauleses (Jena de 517, Orleães de 541, e Macon de 585), ou ainda uma fórmula ritual de Gregório Magno⁵⁵⁶, que veio a incorporar o *Decreto de Graciano*. Essa prática, depois, praticamente desaparece, embora tenha inspirado um dos poucos textos abolicionistas da Antiguidade, a *Via regia* do abade Esmaragdo de São Mihiel (c. 830), em que condena a prática dos cativos de guerra e defende que quem tiver escravos deve deixá-los partir em liberdade⁵⁵⁷.

Os séculos XII a XVI estão marcados pela influência de Aristóteles e pela recuperação da tipologia romana da escravatura⁵⁵⁸. Os pensadores medievais, e sobretudo Tomás de Aquino, aceitam a perspetiva aristotélica da existência de escravos «por natureza» e combinam-na com a ideia patrística da escravatura como consequência do «pecado» original (a natureza decaída). Fala-se por isso numa «segunda intenção»: no estado original («primeira intenção»), a escravatura não podia existir, porque Deus criara o ser humano livre; depois do pecado original, há uma degradação que permite o aparecimento da escravatura – a

⁵⁵³ Cf. GREGÓRIO MAGNO, *Regulae pastoralis liber*, III, 5; PL 77, c. 57. JONAS DE ORLEÃES, *De institutione laicali*, II, 22; PL 106, c. 213-215. ALEXANDRE III, *Carta a Lupo, rei de Valência*; PL 200, c. 985.

⁵⁵⁴ LACTÂNCIO, *Institutionum divinarum*, V, 15 e 16; JÚLIO I, *Epist. I ad Episcopos Orientalis*, 4; AMBRÓSIO DE MILÃO, *Exhortatio Virginitatis*, 1, 3; JOÃO CRISÓSTOMO, *Homilia 40 sobre 1Cor. 15,29-34*; PSEUDO-AGOSTINHO, *Sermo CXLVI*, 3; AGOBARDO DE LYON, *Epist. ad Proceres Palatii*.

⁵⁵⁵ AGOSTINHO DE HIPONA, *Sermo CCCLVI*, 6; *Obras Completas de San Augustin*, vol. XXVI (Sermoes 6.^o), Madrid, BAC, 1985, p. 260.

⁵⁵⁶ GREGÓRIO MAGNO, *Epist. XII ad Montanam et Thomam*; PL 77, c. 803.

⁵⁵⁷ ESMARAGDO DE SÃO MIHIEL, *Via regia*, 30; Pl 102, cc. 967s. Esta obra, dirigida ao rei Luís I, o *Piedoso*, pode bem considerar-se o primeiro «Espelho dos Príncipes» da Idade Média.

⁵⁵⁸ A tipologia romana concebia seis causas ou motivos pelas quais uma pessoa livre podia tornar-se escrava: ter sido feita prisioneira numa guerra (pense-se nos cativos cristãos ou mouros); ter sido condenado a um cativo/servidão para toda a vida (normalmente no trabalho forçado em minas); a pena de servidão por dívidas (venda no mercado para saldar uma dívida); a venda de crianças órfãos; a venda voluntária; ser filho de uma mãe escrava.

«maldição de Cam» –, pelo que tem razão Aristóteles quando diz de que certas pessoas são escravas «por natureza». A relação senhor-escravo pode ter um sentido benéfico para ambos (a benevolência de uns e a justiça/caridade dos outros), ao mesmo tempo que se aceita o argumento de Isidoro de Sevilha de uma diferença de classes querida por Deus. A voz mais crítica em relação à escravatura parece ser a de Duns Escoto. Ele não aceita as formas de escravatura que impliquem punição, pois isso seria contrário à lei da natureza; pelo que ele não concebe mais do que duas formas de servidão: a venda voluntária e a punição pelo Estado. Por outro lado, em relação à teoria aristotélica, Escoto afirma que ela só teria razão se se entende a servidão «por natureza» como serviço doméstico, mas nunca no sentido pleno de escravatura.

Como vimos na secção anterior, durante a Idade Média houve continuamente redes de tráfico de escravos de vária ordem, sem que isso causasse problemas de consciência nos espíritos cristãos, uma vez que entravam na tipologia acima descrita. Quando os Papas, no século XV, concedem ao Infante D. Henrique e aos monarcas portugueses «plena e livre permissão de invadir, buscar, capturar e subjugar os sarracenos e pagãos e quaisquer outros incrédulos e inimigos de Cristo... e guardá-los em perpétua servidão», isso enquadra-se no critério do cativo por causa de guerra «justa». A progressiva tomada de consciência da dignidade humana e o combate aos abusos motivados pelo espírito de ganância dos comerciantes, conduziu a tomadas de posição antiesclavagistas e abolicionistas.

Durante o século XV, vários Papas condenaram o tráfico de escravos cristãos, frequentemente vendidos a não-cristãos⁵⁵⁹. Nesta altura, a condenação relacionava-se apenas com o facto de os escravos serem cristãos, já que ao mesmo tempo se permitia o cativo de sarracenos e de negros gentios. Nos séculos XVI e XVII, por causa da «questão» dos índios americanos – que veremos posteriormente e que ocupou a primeira metade do século XVI –, é também a escravatura e comércio de escravos negros que será visada. Em meados de Quinhentos, Sepúlveda ainda recorria à teoria aristotélico-patristica (da existência de escravos «por natureza», mas uma natureza degenerada pelo pecado) para justificar a captura de africanos, em guerra justa, pelos cristãos portugueses⁵⁶⁰. Porém, tal justificação tornava-se dificilmente aceitável do ponto de vista moral, pastoral e mesmo jurídico. O

⁵⁵⁹ Foi o caso de Martinho V, em 1425, que condenou os comerciantes cristãos que traficavam escravos cristãos, vendendo-os a não-cristãos. Depois, Eugénio II, em 1433 e 1435, repreendeu os cristãos que «caçavam» escravos nas ilhas Canárias, para vendê-los para barcos no Mediterrâneo. Calixto III, em 1456, excomungou os caçadores de escravos cristãos que aprisionaram, para além de sarracenos, outros cristãos nas costas da Turquia e do Egito. Pio II, em 1462, censurou os «maus» cristãos que reduziam à escravatura os negros recém-batizados das costas da Guiné. E Sixto IV anatemizou os cristãos que reduziram à escravatura alguma gente canária recém-batizada. Cf. J. F. MAXWELL, *Op. cit.*, pp. 49 e 51s.

⁵⁶⁰ Juan Ginés de SEPÚLVEDA, *De regno et regis officio*, Lérida, 1571, III, 15.

moralista dominicano Domingo de Soto rejeita o argumento de que os africanos escravizados possam sair beneficiados pela sua conversão ao cristianismo; de facto, a fé deve ser aceite em plena liberdade, e não na situação de escravos. Em 1555, o padre Fernando de Oliveira é um dos primeiros a criticar a abominável prática do comércio de escravos pelos cristãos, na sua obra *Arte da guerra do mar*⁵⁶¹. Pouco depois, em 1560, o arcebispo do México, Alonso de Montufar, escreve ao rei de Espanha argumentando que, se a preocupação é a conversão dos negros, seria mais lógico ir pregar o Evangelho a África do que fazer-lhes a guerra para os tornar escravos. E o também dominicano Tomás de Mercado, embora reconhecendo a liceidade de algumas causas da escravatura de negros (a captura em guerra, a pena por crime e a venda de crianças sem familiares), denuncia as fraudes, os roubos e os crimes, para além das enormes injustiças e crueldades que existem no tráfico dos escravos africanos, concluindo que esse tráfico é um autêntico pecado mortal fundado no crime e na violência⁵⁶².

Na sequência destas tomadas de posição, começa realmente a emergir uma opinião católica crítica da doutrina tradicional sobre a escravatura, sendo levada a cabo em meios laicos. Escrevendo sobre a obra do seu conterrâneo Tomás de Mercado, o jurista Bartolomé de Albornoz, no seu *Arte de los contratos* (1573), critica a defesa que aquele faz da razoabilidade das causas de escravatura (captura em guerra, pena por crime e venda de crianças desprotegidas): a primeira causa, segundo ele, não se justifica nem à luz do pensamento de Aristóteles nem, muito menos, à luz do de Jesus Cristo; e as outras causas são, simplesmente, absurdas! O seu livro, porém, foi posto no *Índex*. O filósofo francês Jean Bodin também critica essas supostas causas justas, mormente a captura em guerra, com argumentos semelhantes aos de Duns Escoto. Sendo a sua voz bastante considerada na época, o agostinho Juan Márquez (*El gobernador cristiano* de 1612) e o jurista Juan de Solórzano y Pereyra (*De Indiarum iure* de 1629 e 1639) encarregaram-se de lhe responder repondo a doutrina tradicional. Outra voz inconformista foi a do jurista Pierre Charron, que considera inumano e monstruoso o poder absoluto do senhor sobre o escravo; por isso, condena a escravatura: Moisés permitiu-a pela fraqueza dos judeus, e Cristo não podia aboli-la de

⁵⁶¹ Cf. Fernando OLIVEIRA, *Arte da guerra do mar: estratégia e guerra naval no tempo dos Descobrimentos*, com estudo introdutório de António Silva Ribeiro, Lisboa, Edições 70, sobretudo pp. 23-25 (Capítulo IV da Parte I: «Qual he guerra justa». Ele afirma concretamente: «Se não houvesse compradores, não havia maus vendedores nem os ladrões furtariam para vender [...] Assim que nós lhes demos ocasião para se enganarem uns aos outros, e se roubarem, e forçarem e se venderem, pois os imos comprar o que não fariam se lá não fôssemos a isso» (p. 24).

⁵⁶² Cf. Domingo de SOTO, *De justitia et jure*, Salamanca, 1556, IV, 2; GRENOUILLEAU, *Op. cit.*, pp. 80s (sobre Montufar); Tomás de MERCADO, *Suma de tratos y contratos*, Sevilha, 1571, II, 20. Ver síntese de J. F. MAXWEL, *Op. cit.*, pp. 67-68.

maneira abrupta. Mas seria sábio fazê-lo agora (cf. *De la sagesse*, 1601). Por último, o capuchinho Yves de Paris defende, numa obra moral de 1638 (*Les Morales Chrestiennes*), as posições de Bodin e Charron. A escravatura é uma violência que se sobrepõe à justiça e à razão.

O momento, porém, parecia não ser oportuno para medidas antiesclavagistas.

6.1.3 Vieira e o sofrimento do homem escravo

A posição de Vieira em relação à escravatura dos negros – e contrariamente ao que acontece com os índios – assume contornos delicados. Mais do que delicados, é uma daquelas situações em que se torna difícil «afirmar princípios que pudessem ser aplicados», como observa judiciosamente Bruno C. Reis. António Vieira ter-se-á apercebido de que «não seria possível manter a empresa colonial sem trabalho servil», sendo esta uma condição da atividade missionária nas novas terras e, portanto, a preparação da «Segunda Vinda de Cristo e o estabelecimento do Reino de Deus na Terra»⁵⁶³, o projeto grandioso para que estava vocacionado Portugal.

Ora, precisamente, o debate sobre a atitude de Vieira em relação aos negros – saber se foi um abolicionista ou um esclavagista – já vem de longe e promete continuar⁵⁶⁴. Maxime Haubert, já em 1964, fazia um estudo da arte, sem chegar a uma conclusão definitiva⁵⁶⁵. Para ele, face à complexidade do personagem – que se presta a algumas contradições –, esse tipo de catalogação não serve: ele não foi nem abolicionista nem esclavagista⁵⁶⁶. Não foi abolicionista porque não só não se opôs à instituição da escravatura, como aprovava o comércio do escravos negros para as plantações do Brasil, sugerindo mesmo a sua introdução no Maranhão; isso, porém, não quer dizer que seja um esclavagista (como defendem muitos), ele simplesmente aceitaria a escravatura dentro de certos critérios de liceidade (como era defendido nas escolas teológicas de então)⁵⁶⁷.

⁵⁶³ Bruno C. REIS, «Política, religião e direitos humanos no século XVII: Vieira, Locke e Bayle», in *Lusitania Sacra*, 2.^a Série, 11 (1999), p. 142.

⁵⁶⁴ Em livro recente, Ronaldo VAINFAS, *Antônio Vieira: Jesuíta do Rei* (São Paulo, Companhia das Letras, 2011), argumenta ainda que o inaciano foi o «maior defensor da escravidão negra no Brasil», contrastando com a sua defesa intransigente da liberdade dos índios. Dois pesos e duas medidas. Porém, para Vieira, o cativo seria uma espécie de bênção, na medida em que os trazia à luz do cristianismo.

⁵⁶⁵ Maxime HAUBERT, *L'Église et la défense des «sauvages»: Le Père Antoine Vieira au Brésil*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 1964.

⁵⁶⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 178-192

⁵⁶⁷ Num sermão do final da sua vida, o «Sermão XXVII» do Rosário, ele afirma: «Bem sei que alguns destes cativos são justos» (OC, II, IX, p. 366). Ou seja, na linha de alguns dos melhores doutores de Évora

Poderíamos, talvez, inserir – ingenuamente – a atitude de Vieira na «ética jesuíta». Em 1552, numa carta enviada ao padre Simão Rodrigues, Manuel da Nóbrega assumia «o sucesso da empresa colonial brasileira baseada na educação das crianças indígenas», mesmo se para isso fosse necessário «ter escravos negros que mantivessem o sustento dos colégios»⁵⁶⁸. E, em 1611, Luís Brandão, reitor do colégio jesuíta de Luanda, escrevia a Alonso de Sandoval, dizendo que «os jesuítas, ali e no Brasil, compram escravos para seu serviço sem nenhum escrúpulo»⁵⁶⁹. Porém, entre estes dois testemunhos, existe a ação «abolicionista» dos jesuítas Miguel Garcia e Gonçalo Leite, o primeiro professor de Teologia e o segundo, de Filosofia, na Baía. Escandalizados com o comércio de escravos, pois «nenhum escravo da África ou do Brasil era justamente cativo», recusaram-se a confessar quem possuísse escravos⁵⁷⁰. Os dois o expressaram a Roma, e os dois foram transferidos para a Europa!

Parece-nos que haveria que inscrever Vieira na linha de Las Casas e Molina. Las Casas, que durante muito tempo sustentou que seria melhor para todos (colonos e Coroa espanhola) substituir os índios por escravos negros no trabalho das minas, mudou completamente de opinião no final da vida, afirmando ter tomado consciência de que «[os negros] foram injusta e tiranicamente feitos escravos, porque a mesma razão é deles que dos ín-

e Coimbra, ele parece sugerir que a grande maioria dos escravos é-o injustamente (ou ilicitamente). Veja-se o estudo pioneiro de Domingos MAURÍCIO, «A Universidade de Évora e a escravatura», in *Didaskalia*, VII (1977), pp. 153-200; e mais recentemente António Manuel HESPANHA, «Luís de Molina e a escravidão dos negros», cit., pp. 937-960. Para os textos desses teólogos, ver a recente publicação dirigida por Pedro Calafate, LUÍS DE MOLINA *et al.*, *A Escola Ibérica da Paz nas universidades de Coimbra e Évora (sécs. XVI e XVII)*, 2 vols., Coimbra, Almedina, 2015.

Por isso Vieira não duvida em asseverar que Portugal perdeu a sua independência (e metade do seu império), como castigo pela escravatura dos negros: «Pelos cativeiros da África cativou Deus a Mina, Santo Tomé, Angola e Benguela; pelos cativeiros da Ásia cativou Deus Malaca, Ceilão, Ormuz, Mascate, e Cochim; pelos cativeiros da América cativou a Baía, o Maranhão, e debaixo do nome de Pernambuco quatrocentas léguas de Costa por vinte e quatro anos. E porque os nossos cativeiros começaram onde começa a África, ali permitiu Deus a perda de El-Rei Dom Sebastião, a que se seguiu o cativeiro de Sessenta anos no mesmo Reino» (*Ibid.*). Essa ideia, aliás, já é antiga, a ela alude no «Sermão da primeira dominga da Quaresma» de 1655 (cf. OC, II, II, p. 272) e expressa-a claramente em Carta a D. Afonso VI, de 20 de abril de 1657 (cf. OC, I, II, pp. 226s).

⁵⁶⁸ *Apud* José Carlos Sebe Bom MEIHY, «A ética colonial e a questão jesuítica dos cativeiros índio e negro», in *Afro-Ásia* 21-22 (1998-1999), Bahia, p. 19.

⁵⁶⁹ *Apud* Juliana Beatriz Almeida de SOUZA, «Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra», in *Topoi*, 7/12 (2006), p. 42.

⁵⁷⁰ Cf. Serafim LEITE, «A Companhia de Jesus e os pretos do Brasil», in *Novas páginas da história do Brasil*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1962, p. 373. A estes dois juntar-se-ia mais tarde o próprio Manuel da Nóbrega, que também não ouvia em confissão quem possuísse escravos, facto que não será alheio à sua transferência para São Vicente, tendo de abandonar o colégio da Baía (cf. *Ibid.*, nota 180). Toda esta polémica foi estudada por Carlos Alberto de Moura Ribeiro ZERON, «Les jésuites et le commerce d'esclaves entre le Brésil et l'Angola à la fin du XVI^e siècle», in Jean HÉBRARD (ed.), *Brésil - Quatre siècles d'esclavage: Nouvelles questions, nouvelles recherches*, Paris, Eds. Karthala/CIRESC, 2012, pp. 67-83; ou ID., *Lignes de Foi: la Compagnie de Jesus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique Portugaise (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Eds. Honoré Champion, 2008.

dios»⁵⁷¹. E, na mesma obra, refere-se à «cegueira que recaiu sobre os cristãos mundanos e que os leva a crer que, “por serem infiéis os não batizados”, lhes era lícito assaltá-los, roubá-los, cativá-los e matá-los»⁵⁷². Também Molina se insurge, claramente, contra a escravidão negra:

É claramente para mim muitíssimo verdadeiro que este negócio de comprar escravos naqueles lugares de infiéis e de os exportar de lá é injusto e iníquo, e que todos os que o praticam pecam mortalmente e ficam em estado de condenação eterna, a menos que escusados por ignorância invencível, na qual nunca ouvi afirmar que estivessem [...] ⁵⁷³.

Não podemos esquecer-nos – como observa Meihy – que Vieira tem sangue negro nas veias e é tocado pela condição de sofrimento dos escravos. E, diríamos ainda, é um espírito «moderno», humanista, que se insurge contra a antiga ética aristocrático-legalista. Para ilustrá-lo, basta evocar três passagens de três sermões diferentes, da série de Nossa Senhora do Rosário⁵⁷⁴. No primeiro sermão que fez aos negros da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário (o XIV), não sendo ainda ordenado, é curioso como não alinha com a conceção que faz dos negros descendentes de Cam (como, por exemplo, o próprio Sandoval) – e, portanto, «malditos» –, mas prefere uma leitura espiritual, que o leva a afirmar o seu nascimento de Maria,

De maneira que vós os Pretos, que tão humilde figura fazeis no mundo, e na estimação dos homens; por vosso próprio nome, e por vossa própria nação, estais escritos, e matriculados nos livros de Deus, e nas Sagradas Escrituras; e não com menos título, nem com menos foro, que de filhos da Mãe do mesmo Deus: *Et populus Aethiopum hi fuerunt illic*⁵⁷⁵.

Vieira quer sublinhar a «fraternidade» de todos, em Cristo, do qual, na sua miserável condição, eles são imitadores:

Em um Engenho sois imitadores de Cristo crucificado: *Imitatoribus Christi crucifixi*; porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua

⁵⁷¹ Bartolomeu de LAS CASAS, *Historia de las Indias*, lib. III, c. 102; edição, prólogo, notas e cronologia de André Saint-Lu, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1956, p. 371. Cf. Alfonso Esponera CERDÁN, «Bartolomé de las Casas y la esclavización de los negros, según las aportaciones de I. Pérez Fernández, OP (+2001)», in A. Gutiérrez ESCUDERO-M. L. Laviana CUETOS (coords.), *Estudios sobre América: siglos XVI-XX*, Sevilla, AEA, pp. 107-122.

⁵⁷² Bartolomeu de LAS CASAS, *Op. cit.*, lib. I, c. 22; ed. cit., p. 122.

⁵⁷³ Cit. em A. M. HESPAÑA, *Op. cit.*, pp. 956s. A condenação do mercado negreiro vem já de Domingos de Soto (*De Iustitia et de iure*, IV, q. 2, a. 2) e foi adotada pelos professores de Évora, em geral: Fernão Pérez, Luís de Molina, Fernão Rebelo, Estêvão Fagundes e João Batista Fragoso. Cf. D. MAURÍCIO, *Op. cit.*

⁵⁷⁴ Veja-se a leitura de Cleonice BERARDINELLI, «Pretos, índios e judeus nos sermões de Vieira» (2008), texto descarregado da Biblioteca Digital Camões, in http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/doc_details.html?aut=437.

⁵⁷⁵ OC, II, VIII, p. 404.

Cruz, e em toda a sua Paixão. A sua Cruz foi composta de dois madeiros, e a vossa em um Engenho é de três. Também ali não faltaram as canas, porque duas vezes entraram na Paixão: uma vez servindo para o cetro de escárnio, e outra vez para a esponja em que Lhe deram o fel. A Paixão de Cristo parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar, e tais são as vossas noites, e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo. Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência, também terá merecimento de martírio⁵⁷⁶.

Num outro sermão (o XX), comentando a divisão entre «irmandades», reforça a ideia de fraternidade – desta vez recorrendo ao texto bíblico dos filhos de Jacob (uns filhos da mulher livre e outros da escrava) – com aquela outra de «igualdade» original: todos os homens são filhos de Adão, tendo sido criados por Deus, e são eles que se «desigualam»:

Quem negará que são os homens filhos de Adão? Quem negará que são filhos daquele primeiro soberbo, o qual não reconhecendo o que era, e querendo ser o que não podia, por uma presunção vã se perdeu a si, e a eles? Fê-los Deus a todos de uma mesma massa, para que vivessem unidos, e eles se desunem; fê-los iguais, e eles se desigualam; fê-los irmãos, e eles se desprezam do parentesco; e para maior exageração deste esquecimento da própria natureza, baste o exemplo que temos presente⁵⁷⁷.

Vieira tem certamente em mente a antiga lenda que faz dos negros filhos de Cuche (o etíope), inferior e maldito! Por isso não se cansa de sublinhar a «igualdade» original, e vai ao ponto de fazer dos etíopes descendentes de David, evocando aquela outra lenda que diz que a rainha de Sabá teve um filho de Salomão, posteriormente coroado como rei dos etíopes. Partilhando estes o mesmo destino de Cristo, que também é filho de David.

Por último, num terceiro sermão (o XXVII), Vieira compara o comércio negreiro ao êxodo israelita: enquanto os israelitas cruzaram o Mar Vermelho em busca de liberdade, os negros atravessaram o Atlântico para serem cativos. Ao mostrar incansavelmente os maus tratos de que são vítimas, Vieira quase chega a sugerir que concorda com a sua libertação... passando nesse momento para o patamar da espiritualidade: o corpo do negro é escravo do senhor do engenho, mas não a sua alma; a sua alma é livre, e serve unicamente de Deus⁵⁷⁸.

Apesar desta abertura humanista, Vieira é um homem do seu tempo e comunga ainda daquela conceção generalizada que vê nos negro-africanos o gentio «selvagem» inimigo da orbe cristã, vivendo num estado de perdição⁵⁷⁹. Por isso, Vieira, no «Sermão XIV» do Ro-

⁵⁷⁶ *Ibid.*, p. 414.

⁵⁷⁷ OC, II, IX, p.158.

⁵⁷⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 363-364. Ver José Carlos S. B. MEIHY, *Op cit.*, pp. 24-25.

⁵⁷⁹ Cf. Klaas WOORTMANN, «O selvagem na “Gesta Dei”»: História e alteridade no pensamento medieval», in *Revista Brasileira de História*, 25/50 (2005), pp. 260 (disponível em www.scielo.br/pdf/rbh/v25n50/28281.pdf – última consulta em 16 de julho de 2016).

sário, diz que uma das principais obrigações do negro é agradecer a Deus por ter sido tirado da terra onde seus pais viviam (e morriam) como gentios, e ser trazidos à colônia portuguesa, onde são instruídos na fé cristã, e salvos:

Oh se a gente preta tirada das brenhas da sua Etiópia, e passada ao Brasil, conhecera bem quanto deve a Deus, e a sua Santíssima Mãe por este que pode parecer desterro, cativo e desgraça, é não é senão milagre, e grande milagre? Dizei-me: vossos pais, que nasceram nas trevas da gentilidade, e nela vivem e acabam a vida sem lume da fé nem conhecimento de Deus, aonde vão depois da morte? [...] vão ao inferno, e lá estão ardendo, e arderão por toda a eternidade»⁵⁸⁰.

E, enfim, já quase no final da sua vida, em 1691, com mais de oitenta anos, é dele um parecer arrasador, defendendo a destruição do Quilombo de Palmares. Um outro sacerdote era de opinião que se concedesse a liberdade aos palmarinos (que resistiam há quase cem anos). Vieira pondera a possibilidade de aldeamentos negros, sob concessão real, para que neles pudessem viver em liberdade, à semelhança dos índios, mas acrescenta aparentemente sarcástico:

Porém, esta mesma liberdade assim considerada seria a total destruição do Brasil, porque, conhecendo os demais negros que por este meio tinham conseguido o ficar livres, cada cidade, cada vila, cada lugar, cada engenho seriam logo outros tantos Palmares, fugindo e passando-se aos matos com todo o seu cabedal, que não é outro mais que o próprio corpo⁵⁸¹.

Estes dois textos, associados à proposta que fez à Câmara do Pará⁵⁸², para que fizessem vir escravos de Angola para resolver o grave problema de mão de obra no Maranhão, são os argumentos aduzidos a favor do «esclavagismo» vieiriano. É verdade que, como conselheiro político – e defensor da «razão de Estado» –, Vieira argumente, com alguma frequência, que o Brasil não se pode sustentar sem os negros angolanos⁵⁸³. Foi, provavelmente, cedendo a essa «conveniência» que, sendo missionário no Maranhão e na sua luta

⁵⁸⁰ OC, II, VIII, pp. 410-411. Este argumento, porém, é para usar com prudência. O seu confrade Luís de Molina já advertira sobre isso: «Os eventuais bens espirituais que se podem extrair deste negócio não o justificam. Não se pode fazer o mal para que resulte o bem, além de que aqueles que exportam os escravos não estão a pensar no bem espiritual deles, mas no seu lucro temporal» (cit. em A. M. HESPANHA, *Op. cit.*, pp. 957s).

⁵⁸¹ OC, I, IV, p. 455. Cf. Silvia Hunold LARA, «Palmares e as autoridades coloniais: dimensões políticas de uma negociação de paz», in The Gilder Lehrman Center for the Study of Slavery, Resistance, and Abolition – International Conference at Yale University: Approches to Slavery and Abolition in Brazil, October 2010. Atualmente *online*, em <https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/LaraSHPalmaresasautoridades.pdf> [última consulta, 16 de julho de 2016]

⁵⁸² Cf. OC I, II, pp. 300-302.

⁵⁸³ Ver, por exemplo, OC, IV, I, pp. 58, 81 e 100; OC, IV, II, p. 37. É isso que diz, precisamente, na carta ao Marquês de Nisa (12 de agosto de 1648), tantas vezes citada: «Todo o debate agora é sobre Angola e é matéria em que não hão de ceder, porque sem negros não há Pernambuco e sem Angola não há negros [...]» (OC, I, I, p. 277). A razão de Estado foi também o argumento retido por M. Haubert, no seu estudo de 1964, para tentar explicar as contradições de Vieira (cf. M. HAUBERT, *Op. cit.*, p. 246).

em defesa dos índios, pediu por três vezes a «importação» de negros para suprir a falta de mão de obra naquele Estado: primeiro, por carta ao governador Baltasar de Sousa Pereira, em janeiro de 1653⁵⁸⁴, e portanto ainda no início da sua missão; depois, em carta ao Padre Provincial do Brasil, em 1 de maio de 1660⁵⁸⁵; finalmente, em carta à Câmara do Pará, de 12 de fevereiro de 1661⁵⁸⁶, no auge da polémica com os moradores europeus. No entanto, segundo Enrique Martínez López, esse não é um argumento definitivo e haveria que ler o «Sermão da Epifania», pregado poucos meses depois dessa carta à Câmara do Pará, também como um ato de arrependimento por esse gesto, e de denúncia de todos os cativos injustos⁵⁸⁷.

6.2 A liberdade das populações indígenas

Relacionada com a escravatura está também a questão do índio americano, que esteve no âmago de um intenso e fervoroso debate ao longo de todo o século XVI.

Os Jesuítas chegaram à Baía de Todos os Santos em 1549, juntamente com aquele que foi o primeiro governador da colónia brasileira, Tomé de Sousa (1549-1553), e com a incumbência real da conversão dos povos indígenas do Brasil ao cristianismo. Enquanto o governador construía a cidade de Salvador, os padres da Companhia percorriam as aldeias num esforço evangelizador baseado sobretudo na persuasão. Dez anos depois, com a ajuda do terceiro governador da colónia, Mem de Sá (1558-1572), lançam-se na realização de um

⁵⁸⁴ Cf. OC, I, II, p. 78.

⁵⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 392.

⁵⁸⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 300-302.

⁵⁸⁷ Cf. Enrique MARTÍNEZ LÓPEZ, «Vieira y la esclavitud del negro, otra lectura del *Sermão da Epifania*», in *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira – Congresso Internacional. Actas*, vol. II, Braga, UCP/Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, pp. 745-761. O rei negro disfarçado de índio seria representativo de ambas as escravaturas, pelo que a denúncia de Vieira seria mais vasta:

«Dos Magos, que hoje vieram ao Presépio, dois eram brancos, e um preto, como diz a tradição: e seria justo que mandasse Cristo que Gaspar, e Baltasar, porque eram brancos, tornassem livres para o Oriente, e Belchior, porque era pretinho, ficasse em Belém por escravo, ainda que fosse de São José? Bem o pudera fazer Cristo, que é Senhor dos Senhores: mas quis-nos ensinar que os homens de qualquer cor todos são iguais por natureza, e mais iguais ainda por Fé, se creem, e adoram a Cristo, como os Magos. Notável coisa é que sendo os Magos Reis, e de diferentes cores, nem uma, nem outra coisa dissesse o Evangelista! Se todos eram Reis, porque não diz que o terceiro era preto? Porque todos vieram adorar a Cristo, e todos se fizeram Cristãos. E entre Cristão, e Cristão não há diferença de nobreza, nem diferença de cor. [...] Não é minha tenção que não haja escravos: antes procurei nesta Corte, como é notório, e se pode ver da minha Proposta, que se fizesse, como se fez, uma Junta dos maiores Letrados sobre este ponto, e se declarassem, como se declararam por Lei (que lá está registada) as causas do cativo lícito. Mas porque nós queremos só os lícitos, e defendemos os ilícitos; por isso nos não querem naquela terra, e nos lançam dela. [...] Os escravos lícitos, e sem Demónio são muito poucos, os ilícitos, e com o Demónio, são quantos eles querem cativar, e quantos cativam [...]» (OC, II, I, pp. 383-385).

projeto idealizado pelo padre Manuel da Nóbrega: as aldeias de índios⁵⁸⁸. Em três anos (1559-1561), foram criadas onze aldeias, onde viviam cerca de 34000 índios. Contudo, nos anos seguintes (entre 1562-1564), o sarampo e a varíola, transmitidos por europeus, dizimaram a maior parte das populações indígenas. Quando chega o padre Fernão Cardim, em 1583, apenas restavam três das antigas aldeias (Espírito Santo, Santo António e São João), com uma população indígena entre 2500 a 3500 almas. Apesar de tudo, esta experiência das «aldeias de índios» (ou «missões»), juntamente com o desenvolvimento do ensino na capital da colónia, permaneceria na historiografia jesuíta posterior como a grande realização da Companhia no Brasil⁵⁸⁹.

Foi esta realidade que conheceu o jovem noviço jesuíta António Vieira, em 1623, e que o marcaria de maneira profunda. Enviado para a aldeia do Espírito Santo, para fugir à influência da família, António Vieira toma contacto com a grande «obra» jesuíta no Brasil, que não tinha apenas que ver com a evangelização (o anúncio do Evangelho e a administração dos sacramentos), mas era ainda um projeto «civilizacional»: levar a «civilização» cristã aos «selvagens», defendê-los da violência que o homem branco lhe podia infligir (a escravatura) e lançar entre eles os alicerces da cidade futura⁵⁹⁰. Esta experiência marcou-o para toda a vida. Sentiu-se abrasado pelo amor divino e sedento de sacrifícios, para poder salvar aquelas almas, instilar nos seus intelectos brancos um pouco de idealismo. Foi então que fez o voto de consagrar a sua vida às missões, um voto que só muito mais tarde pôde realizar, num curto espaço de tempo em que os índios americanos foram a sua principal preocupação.

Ao contrário do que acontece com a questão dos escravos negros, a literatura vieiriana relativa aos índios é bastante significativa⁵⁹¹.

⁵⁸⁸ Sobre a experiência das aldeias «jesuítas» do Brasil, veja-se o recente estudo de Alida C. METCALF, «The Society of Jesus and the First Aldeias of Brazil», in Hal LANGFUR (ed.), *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2014, pp. 29-61.

⁵⁸⁹ *Ibid.*, p. 30. Um empreendimento de sucesso que não foi imposto por Lisboa ou por Roma, mas que brotou da realidade brasileira, vivida pelos primeiros padres que ali chegaram. Ver também João A. HANSEN, *Manuel da Nóbrega*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Ed. Massangana, 2010.

⁵⁹⁰ Cf. João Lúcio de AZEVEDO, *História de António Vieira*, volume I, 3.^a ed., Porto, Clássica Editora, 1992, pp. 16s.

⁵⁹¹ A questão dos índios está permanentemente presente nos sermões do período da sua missão no Maranhão (1653-1662), nas suas cartas desta época (cf. OC, I, II) e outros documentos relativos à legislação e administração dos mesmos (cf. OC, IV, III).

6.2.1 O «bom selvagem»

Se o negro já era conhecido na Europa, o índio americano foi uma completa «novidade», como eram novidade as terras recém-descobertas. Ao chegar ao «Novo Mundo», Colombo e seus companheiros ficaram impressionados com os habitantes destas paragens: andavam nus, dormiam no chão, não conheciam a religião nem as armas, e eram bondosos por natureza. Causava admiração a sua nudez inocente e a vida simples que levavam. Esta primeira imagem, algo idílica, estaria na base da posterior idealização do índio como «bom selvagem».

Por outro lado, a descoberta destas terras foi acompanhada pela ambição do lucro. Colombo, particularmente, era muito ambicioso e pouco escrupuloso. Apesar da admiração inicial frente ao índio, depressa buscou proveito da sua ingenuidade natural. Começou a enviar os indígenas para Sevilha, onde eram vendidos como escravos, o que provocou estranheza na rainha Isabel, a *Católica*, que procurou saber da liceidade desse procedimento. Mandou suspender dito comércio e, em 1500, ordenou a libertação dos índios vendidos como escravos, em Espanha, decretando o seu regresso à América na frota de Bobadilla, encarregado de averiguar o comportamento de Colombo⁵⁹².

A simplicidade e ingenuidade dos ameríndios levou mais de um a julgar que eram como «bestas», não totalmente humanos, e que poderiam servir de mão de obra na exploração das riquezas americanas. Os reis, por seu turno, estavam plenamente conscientes da sua obrigação (que constava da bula papal que reconhecia o seu domínio sobre as novas terras) de evangelizar os povos recém-descobertos. Por isso, para responder ao interesse lucrativo dos colonizadores, e ao evangelizador dos reis, criou-se a instituição da *encomienda*, que também se tornaria bastante lucrativa para a Coroa: tratava-se de um arranjo contratual, que consistia na submissão de um número variável de indígenas «pagadores de impostos» a um *encomendero*, responsável por viabilizar a sua incorporação ao sistema cultural, económico e social europeu; ou seja, o *encomendero* obrigava o indígena a um trabalho ou «tributo» que, inicialmente, era remunerado, mas, depois, passou a ser simples «corveia», provendo-lhe, em contrapartida, instrução religiosa, alimentação e proteção. Este sistema rapidamente degenerou, dando origem a múltiplos abusos da parte dos *encomenderos*, que tratavam os indígenas como escravos⁵⁹³.

⁵⁹² Juan Cruz MONJE SANTILLANA, «Las Leyes de Burgos de 1512, precedente del Derecho Internacional y del reconocimiento de los Derechos Humanos», Memoria de Investigación, 2009, descarregado em <http://dspace.ubu.es:8080/trabajosacademicos/handle/10259.1/85>, pp. 6-12.

⁵⁹³ *Ibid.*, pp. 13s.

6.2.2 As Leis de Burgos (1512) e os direitos dos índios

No Advento de 1511, os dominicanos recém-chegados a La Española insurgiram-se contra a exploração dos índios pelos *encomenderos*, sobretudo no célebre sermão de Antonio de Montesinos, estando ali presente Las Casas, ele próprio um *encomendero*. A polémica entre dominicanos e *encomenderos* instalou-se durante mais de um ano, altura em que o rei D. Fernando convocou a Junta de Burgos, onde teve papel determinante Matias de Paz, catedrático da Universidade de Salamanca, para quem o índio é um ser humano titular de direitos, um conceito que viria a tornar-se fundamental para a «Escola de Salamanca».

A Junta de Burgos chegou às seguintes conclusões:

- 1) Os índios são livres e devem ser tratados como tais, segundo o que ordenam os Reis [de Espanha].
- 2) Os índios hão de ser instruídos na fé, como mandam as Bulas pontifícias.
- 3) Os índios têm a obrigação de trabalhar, sem que isso estorve a sua educação na fé, e de modo que seja proveitoso para eles e para a república.
- 4) O trabalho realizado pelos índios deve ser conforme à sua constituição, de maneira que o possam suportar, e será acompanhado de horas de distração e de descanso.
- 5) Os índios terão casas e fazendas próprias, e devem ter tempo para cultivá-las e mantê-las.
- 6) Os índios hão de ter contacto e comunicação com os cristãos.
- 7) Os índios hão de receber um salário justo pelo seu trabalho⁵⁹⁴.

Uma autêntica declaração de direitos, onde não faltam o direito de propriedade, o direito ao descanso e ao divertimento, bem como o direito a um salário!⁵⁹⁵

A partir de 1514, os índios vão ganhar um grande defensor em Bartolomeu de las Casas, que renunciou à sua *encomienda* e, dois anos mais tarde, seria nomeado «*Protector del Indio*», batendo-se por eles até ao final da sua vida⁵⁹⁶. Por outro lado, a «Escola de Sa-

⁵⁹⁴ *Ibid.*, pp. 18-19.

⁵⁹⁵ As *Leis de Burgos* são completadas pelas *Leis de Valladolid* (1513), acerca das condições laborais das mulheres e crianças indígenas.

⁵⁹⁶ Cf. Juliana B. A. de SOUZA, «Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra», cit., pp. 25-59.

Las Casas era nomeado para essa função com poderes e prerrogativas quase ilimitados, na medida em que era também seu procurador perante os tribunais, e inspetor geral ao serviço da Coroa. Depois, a partir de 1531, essa função foi alargada aos bispos missionários, investidos como protetores dos índios nas suas dioce-

lamanca» desenvolveria uma fecunda reflexão sobre o «direito das gentes», na base do moderno direito dos povos e dos próprios direitos humanos⁵⁹⁷.

Face aos abusos dos *encomenderos*, a Coroa (pressionada pelos religiosos teólogos e missionários) era obrigada a legislar com frequência. Depois das *Leis de Burgos* (1512) e das *Leis de Valladolid* (1513), foram fundamentais as *Ordenanças de Granada* (1526), as *Leis Novas* (1542), as *Ordenanças de Filipe II* (1573) e as *Ordenanças de Alfaro* (1612). Posteriormente, toda esta legislação foi reunida na *Recompilação das Leis dos Reinos das Índias* (1680).

A criação das reduções jesuíticas do Paraguai são fruto deste despertar para o «outro», na defesa dos seus direitos, nomeadamente no espírito do seu grande impulsionador: o padre Diego de Torres Bollo⁵⁹⁸. Nomeado reitor do colégio de Quito, este jesuíta relacionou-se com o grande defensor dos índios D. Manuel Barros de San Millán, presidente e visitador da Real Audiência de Quito. Depois, enviado à Europa para participar na Congregação Geral do seu instituto, Torres Bollo conheceria D. Juan de Salazar, um nobre de origem portuguesa e grande defensor dos índios na corte madrilena, e que posteriormente se viria a estabelecer em Tucumán, onde gastaria todo o seu dinheiro na defesa dos índios; e uma vez nomeado provincial do Paraguai, tornar-se-ia amigo do bispo de Tucumán, frei Hernando de Trejo y Sanabria, um feroz opositor do «serviço pessoal» indígena. Por tudo isso, quando teve oportunidade, durante a missão do visitador Francisco Alfaro – o autor das famosas *Ordenanças de Alfaro* –, procurou convencê-lo dos malefícios das *encomiendas*.

ses; e, a partir de 1554, essa função acabaria por «laicizar-se», na medida em que era exercida pelos *fiscales de la Audiencia* (ou seja, os promotores do Ministério Público no mundo hispânico) e por um *Potector General* dependente do Vice-Rei.

⁵⁹⁷ No quadro da ética das virtudes, que constitui o segundo «tomo» da segunda parte da *Suma Teológica* (a *secunda secundae*), o tratado sobre a Justiça era o mais amplo, porque na ordem moral a preeminência pertencia precisamente à justiça. Este tratado estava fundado em Aristóteles (sobretudo o Livro V da *Ética*), na tradição bíblico-patristica (e, nomeadamente, na Lei veterotestamentária, em Ambrósio, Agostinho e Gregório) e ainda no direito romano (tal como fora desenvolvido na Universidade de Bolonha). Na época dos grandes comentários à *Suma Teológica* (nos sécs. XVI e XVII), esse tratado sobre a Justiça evoluiu para o tratado *De Justitia et Jure*, que caracteriza as primeiras reflexões de moral social cristã: os teólogos de Salamanca (Vitória, Soto e Azpilcueta), e aqueles que eles influenciaram (Báñez, Salón, López, Molina, Lésio, Lugo, etc.), estudam com um novo olhar os problemas sociopolíticos, jurídicos e económicos que então se lhe colocavam. É certo que raramente põem em causa a ordem social existente, mas as respostas que dão aos problemas são inovadoras. Cf. Marciano VIDAL, *Op. cit.*, pp. 22-33.

Essa nova reflexão foi continuada nas universidades portuguesas, em Coimbra e em Évora. Os textos são agora acessíveis, em português, na mencionada obra dirigida por Pedro Calafate, LUÍS DE MOLINA *et al.*, *A escola ibérica da paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)*. Vol. 1: *Sobre as matérias da guerra e da paz*, coord. de A. M. TARRÍO e R. VENTURA, Coimbra, Almedina, 2015; Vol. 2: *Escritos sobre a justiça, o poder e a escravatura*, coord. de P. CALAFATE, Coimbra, Almedina, 2015. Aqui, interessar-nos-ia sobretudo o segundo volume, com textos de Azpilcueta, Ledesma, Rebelo e Suárez.

⁵⁹⁸ Juan Carlos ZURETTI, «Un precursor de los derechos humanos en el Tucumán del siglo XVI: el Padre Diego de Torres Bollo, SJ», in *Teología*, 57 (1991), pp. 13-22. Ver o se disse *supra*, no capítulo 3.

A defesa dos índios, entretanto, tornara-se a «prioridade» da Companhia de Jesus na América⁵⁹⁹. Sob proposta de Diego de Torres Bollo, o Geral dos Jesuítas enviava em 1607 uma carta circular mandando abolir o «serviço pessoal» de índios em todos os colégios jesuítas. E depois de abolir esse «serviço pessoal» nas casas da Companhia da Província do Paraguai, Torres Bollo incentivaria também a fundação de reduções de índios, afastadas dos povoados dos colonos europeus, sem ingerência externa, e que permitissem aos autóctones governar-se a si mesmos e às suas famílias; sendo ainda capazes de assegurar o tributo devido ao rei, como seus vassallos livres.

6.2.3 Vieira, na tradição de Las Casas

O padre António Vieira insere-se perfeitamente na tradição de Las Casas⁶⁰⁰ na sua denúncia dos escravagistas e na defesa ardente dos índios. Além do conhecimento que tinha da reflexão filosófico-antropológica da segunda escolástica, que ele usa por exemplo no *Voto sobre as dúvidas dos moradores de São Paulo* de 1694⁶⁰¹, ele terá contribuído enormemente para a promulgação das *Leis de 1655*, através dos seus sermões em que a defesa dos índios é mais manifesta, mas também pela correspondência com o rei D. João IV, naqueles anos⁶⁰². Essas leis constituíam o mais importante triunfo do padre António Vieira⁶⁰³, mas eram, ao mesmo tempo, um passo atrás em relação à legislação anterior⁶⁰⁴.

⁵⁹⁹ Cf. Francesca CANTÙ, «Il generalato di Claudia Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù. Note e prospettive sulle missioni americane», in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: Espiritualidade e cultura. Actas do Colóquio Internacional - Maio 2004*, vol. I, Porto, ICP-FLUP/CIUHE-Universidade do Porto, 2004, pp. 151-170.

⁶⁰⁰ Vanina M. TEGLIA, «Bartolomé de las Casas: entre la utopía y la otredad», Actas del II Congreso Internacional «Cuestiones Críticas» (2009), in www.celarg.org/int/arch_public/teglia_acta.pdf (consultado em 16 de julho de 2016).

⁶⁰¹ Ver Pedro CALAFATE, «A escolástica peninsular no pensamento antropológico de António Vieira», in José Eduardo FRANCO (Coord.), *Entre a selva e a corte: Novos olhares sobre Vieira*, Lisboa-Florianópolis, Esfera do Caos, 2009, pp. 127-137.

⁶⁰² Cf. James O. SOUSA, «Mão-de-obra indígena na Amazônia Colonial», in *Em Tempo de Histórias*, 6 (2002), pp. 1-18; Francisco Ribeiro da SILVA, «Os índios do Brasil à luz das leis portuguesas (sécs. XVII-XVIII)», in Amélia POLÓNIA (ed.), *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, vol. II, Porto, Universidade do Porto-FLUP, 2001, pp. 419-438. E sobretudo, Miguel REAL, «Introdução», in OC, I, II, pp. 15-33; e Ricardo VENTURA, «Introdução», in OC, IV, III, pp. 9-47.

⁶⁰³ Cf. Miguel REAL, *Op. cit.*, p. 28.

⁶⁰⁴ Cf. Francisco R. da SILVA, *Op. cit.*, p. 425. No seu artigo, Francisco Ribeiro da Silva faz um interessante resumo da legislação portuguesa em defesa do índio, desde os tempos de D. Sebastião, que foi o primeiro a legislar sobre a matéria (em 1570). Embora o rei português mandasse pôr termo à prática do cativo dos índios, havia porém duas circunstância que a lei legitimava: a da guerra justa (realizada com prévia autorização do rei ou do governador) e a prevenção da antropofagia. Leis posteriores de Filipe II (em 1595) e Filipe III (1605), restringiam a captura de índios a uma só circunstância – a guerra justa ordenada pelo rei –, com a cláusula de que a captura não podia ultrapassar os dez anos. Mais radical era o alvará de 30 de julho de

Todos sabem – colonos e padre Vieira – que sem índios cativos não haveria produção de açúcar, de algodão e tabaco para exportação, a única renda dos moradores do Maranhão. Com a legislação que já havia, Vieira podia ser uma abolicionista; mas, de facto, não o era (vimos isso, precisamente, também em relação aos negros). O jesuíta luso-brasileiro pensava que havia cativeiros «justos», e por isso, como superior geral das Missões, permite «entradas» no sertão para fazer cativos índios – acusando as autoridades de, frequentemente, fazerem uma má distribuição dos mesmos –, e, em carta à Câmara do Pará, no momento de maior crise por falta de mão de obra, aconselha a importação de escravos negros de Angola⁶⁰⁵.

Desde início, portanto, o problema do padre António Vieira não era o cativo dos índios, mas, antes, os cativeiros injustos. Para ele, era um caso de consciência, para o qual queria despertar os moradores do Maranhão. É esse argumento que utiliza no célebre «Sermão da primeira dominga da Quaresma» (1653), ou «Sermão das tentações», quando usa o texto de Isaías para denunciar o crime dos colonos «cristãos»: «Sabeis, Cristãos, sabeis, Nobreza, e Povo do Maranhão, qual é o jejum, que quer Deus de vós esta Quaresma? Que solteis as ataduras da injustiça, e que deixeis ir livres os que tendes cativos, e oprimidos»⁶⁰⁶. E de maneira veemente faz recordar a pregação de António de Montesinos em La Española, que fez despertar Bartolomeu de las Casas e o converteu num defensor dos índios:

Cristãos, Deus me manda desenganar-vos, e eu vos desengano da parte de Deus. Todos estais em pecado mortal; todos viveis, e morreis em estado de condenação, e todos ides direitos ao inferno. [...] Pois valha-me Deus! Um povo inteiro em pecado? Um povo inteiro ao inferno? Quem se admira disto, não sabe que coisas são cativeiros injustos. [...] Ide à Turquia, ide ao inferno; porque não pode haver Turco tão Turco na Turquia, nem demónio tão endemoninhado no inferno, que diga que um homem livre pode ser cativo⁶⁰⁷.

Nesta etapa, o interesse de Vieira era a institucionalização das «entradas» no sertão e a fiscalização da legitimidade dos cativeiros pelos religiosos⁶⁰⁸. No entanto, uma má expe-

1609, do mesmo Filipe III, que proibia todo o cativo: «Todos os índios, sem exceção alguma, tanto os batizados como os pagãos, eram livres e, como tal, deviam ser libertados de imediato os que se achassem em cativo.» O alvará de D. João IV, de 14 de novembro de 1647, parece ir na mesma direção, mas o facto dos índios aldeados serem colocados sob a «administração» dos colonos levou a muitos abusos. Assim se entende que, na provisão de 17 de outubro de 1653, o rei permita a captura de índios em determinadas circunstância: a guerra justa e a prática de antropofagia, a que se juntava a prática de atos de banditismo contra os interesses da coroa e a fuga às obrigações fiscais.

⁶⁰⁵ Cf. Miguel REAL, *Op. cit.*, p. 30.

⁶⁰⁶ OC, II, II, p. 235.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, pp. 235 e 237. Cf. C. BERARDINELLI, *Op. cit.*, p. 11.

⁶⁰⁸ Cf. R. VENTURA, *Op. cit.*, p. 25s.

riência ocorrida em 1654 – a entrada nas aldeias dos Tocantis, a convite de Inácio Rego, capitão-mor do Pará – convenceu-o da iniquidade dos capitães e da necessidade de entregar aos padres a administração das aldeias dos índios⁶⁰⁹. Em carta dirigida ao rei⁶¹⁰, Vieira apresenta uma proposta em dezanove pontos, que em muito contribuirá para a lei de 9 de abril de 1655. É esse o espírito do «Sermão de Santo António» aos peixes (1654), pregado poucos dias antes de viajar para Lisboa, com o objetivo de fazer aprovar uma nova lei sobre os índios, cuja administração seria confiada à Companhia de Jesus. Caminhava-se a passos largos para a criação, na Amazônia, de uma situação semelhante à dos «Trintas Povos» da província jesuíta do Paraguai⁶¹¹. Como fizeram os jesuítas do Paraguai, também Vieira pensava que era necessário afastar os índios dos brancos e criar Missões, governadas temporalmente pelos próprios índios e contando com a presença espiritual dos padres jesuítas – um prelúdio do que seria o Quinto Império!

A expulsão dos jesuítas do Maranhão, em 1661, veio acabar com este sonho. Ao chegar a Lisboa, Vieira prega o «Sermão da Epifania», na Capela Real, onde expõe a sua utopia e onde denuncia a «desobediência» dos portugueses à sua eleição por Deus.

Quem havia de crer que em uma Colónia chamada de Portugueses se visse a Igreja sem obediência, as Censuras sem temor, o Sacerdócio sem respeito, e as pessoas, e lugares sagrados sem imunidade? Quem havia de crer que houvessem de arrancar violentamente de seus claustros aos Religiosos, e levá-los presos entre Beleguins, e espadas nuas pelas ruas públicas, e tê-los aferrolhados, e com guardas até os desterrarem? Quem havia de crer que com a mesma violência, e afronta lançassem de suas Cristandades aos Pregadores do Evangelho, com escândalo nunca imaginado dos antigos Cristãos, sem pejo dos novamente convertidos, e à vista dos gentios atónitos, e pasmados? [...] Mas que será dos pobres, e miseráveis Índios, que são a presa, e os despojos de toda esta guerra? Que será dos Cristãos [verdadeiros]? Que será dos Catecúmenos? Que será dos Gentios? Que será dos pais, das mulheres, dos filhos, e de todo o sexo, e idade? Os vivos, e são sem doutrina, os enfermos sem Sacramentos, os mortos sem sufrágios, nem sepultura, e tanto género de Almas em extrema necessidade sem nenhum remédio? Os Pastores, parte presos, e desterrados, parte metidos pelas brenhas: os rebanhos, despedaçados, as ovelhas, ou roubadas, ou perdidas; os lobos famintos, fartos agora de sangue, sem resistência: a liberdade por mil modos trocada em servidão, e cativeiro; e só a cobiça, a tirania, e sensualidade, e o inferno contentes. E que a tudo isto se atrevessem, e atrevam homens com nomes de Portugueses, e em tempo de Rei Português?⁶¹²

Apesar disso, nalguns sermões, o índio parece ser «inferiorizado», e afastar-se daquela visão idílica de Las Casas ou do «bom selvagem» dos missionários capuchinhos. Este aspeto merece uma análise específica.

⁶⁰⁹ Cf. *Ibid.*, p. 27

⁶¹⁰ Cf. OC, I, II, pp. 172-178.

⁶¹¹ Cf. M. REAL, *Op. cit.* p. 28. Esta foi também a tese de António José SARAIVA, «O padre António Vieira e a liberdade dos índios», in *História e utopia: estudos sobre Vieira*, Lisboa, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, 1992, pp. 13-52.

⁶¹² OC, II, I, p. 360.

6.2.4 O índio «boçal» de Vieira

O mito do «bom selvagem», que surgiu na segunda metade do século XVI, é uma espécie de «nostalgia das origens» – da condição edênica, posteriormente perdida devido ao pecado. E enquanto os capuchinhos (na esteira de André Thévet) idealizavam o *topos* da inocência indígena, sublinhando a sua predisposição para receber o Evangelho (o «*sauvage convertible*»), os calvinistas, seguindo a posição de Jean de Léry, que aderira à teoria camita⁶¹³, pelo contrário, são mais avessos à convertibilidade dos nativos.

António Vieira – e os jesuítas portugueses – não parecem partilhar estes conceitos, aderindo ao temário e posição dos tratadistas espanhóis da segunda escolástica⁶¹⁴, para quem:

- 1) está fora de qualquer questionamento o conceito de dignidade e liberdade dos índios; contra a posição de Quevedo e Sepúlveda, que aplicava ao índio a categoria aristotélica do «servo por natureza», incapaz de governar-se;
- 2) o índio está apto a pertencer ao grémio da Igreja, e deve ser feito um esforço pela sua conversão (finalidade principal das Descobertas e da conquista);
- 3) cabe ao rei cristão integrar o indígena no corpo político, enquanto súbdito naturalmente livre, e uma segunda vez liberto graças à sua conversão.

E tal como aqueles tratadistas espanhóis, Vieira não adere à idealização do índio como «bom selvagem». O «índio jesuíta», como lhe chama Pécora, vai permanecer «boçal», «bárbaro» (= selvagem), «vil», «preguiça» e «negro» (a não confundir com «preto»)! Porém, esta descrição do índio é mais retórica do que «real». Não é intenção de Vieira atribuir pouco crédito à aptidão e natureza do índio – o que, segundo Sepúlveda, aconselharia e legitimaria uma política de «guerra justa», que os reduza a uma situação de cativo, e os separe de um meio de costumes viciosos –, mas, sim, «acusar uma ausência de constância na fé entre os próprios cristãos da província [do Brasil]», que tinham a obrigação de velar pela conversão dos nativos, e também «fazer a apologia da provação experimentada pela Com-

⁶¹³ À semelhança dos negros africanos, pensava-se que também os índios seriam «objeto de uma maldição particular que se adicionou à do pecado original, comum a todos os homens» (*Histoire d'un voyage*, p. 120; cit. in Andréa DAHER, «Representações letradas dos Tupinambá e da língua tupi em obras francesas dos séculos XVI e XVII», in *Acervo* 25/1, 2010, Rio de Janeiro, p. 13).

⁶¹⁴ Alcir PÉCORA, «O bom selvagem e o boçal: argumentos de Vieira em torno da imagem do “índio boçal”», in J. Eduardo FRANCO (org.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira*, Lisboa-Florianópolis, Esfera do Caos, 2009, pp. 50s.

panhia [de Jesus], cujos soldados apenas são capazes, por indústria e graça, de abrandar aqueles brutos...»⁶¹⁵.

A «boçalidade» do índio é, portanto, uma argumentação que condena a política dos colonos, que descarta a catequese indígena, e exalta a persistência e valor da Companhia de Jesus. Esta «boçalidade» é evocada em relação a três aspetos.

Em primeiro lugar, a «escuridade da língua», que se refere tanto ao facto de serem desconhecidas, como «desorganizadas» e «sem articulação». Este aspeto sublinha a dificuldade encontrada pelos jesuítas na aprendizagem das línguas nativas, mas também à necessidade de lançar os alicerces para uma boa educação: «A língua geral de toda aquela Costa carece de três letras, *F. L. R.* De *F.* porque não tem Fé, de *L.* porque não tem Lei, de *R.* porque não tem Rei: e esta é a polícia da gente, com que tratamos»⁶¹⁶.

Em segundo lugar, o «excesso de docilidade», uma característica bem conhecida na argumentação dos defensores dos índios, contra aqueles que os acusavam de crimes contranatura (canibalismo e sacrifícios humanos). Porém, em Vieira, recebe uma conotação negativa e é relacionada com a resistência à conversão. Apesar da aparente facilidade com que tomam a lição de doutrina, esta não é senão uma maneira de se esquivarem a ela. Por isso a necessidade da permanência do jesuíta junto a eles, porque a sua adesão à fé requer contínua e assídua correção.

Por último, o aspeto da «má qualidade da gente» – «a mais bruta, a mais ingrata, a mais inconsistente, a mais avessa, a mais trabalhosa de ensinar de quantas há no mundo»⁶¹⁷. Esta caracterização, que parece bem negativa em relação ao índio, é uma artimanha retórica de Vieira, que prega à Corte portuguesa: «quanto mais disforme for a boçalidade dos gentios [...], tanto mais presta um testemunho casto da pura fé, paciente amor e virtuosa arte dos missionários que os reduzem, sem escravizá-los, à cordura da grei de Cristo»⁶¹⁸. O exagero das dificuldades encontradas com os índios redundava a favor dos Jesuítas que cuidam deles.

⁶¹⁵ *Ibid.*, p. 57.

⁶¹⁶ «Sermão da Epifania», OC, II, I, p. 372.

⁶¹⁷ «Sermão do Espírito Santo», OC, II, V, p. 249.

⁶¹⁸ A. PÉCORA, *Op. cit.*, p. 58.

6.2.5 O índio no plano divino

Na sua *Monarquia indiana*, frei Juan de Torquemada conta como entre os primeiros evangelizadores do México estavam três franciscanos flamengos, muito cultos, que se dedicaram desde o começo ao estudo das línguas dos autóctones, bem como dos seus costumes. Quando chegaram os «Doze Apóstolos» (também eles franciscanos) em 1524, surpreenderam-se que os índios ainda seguissem os seus costumes e interpelaram os seus confrades, ao que um dos frades flamengos – frei Juan del Techo – lhe respondeu: «Aprendemos uma teologia totalmente ignorada por Santo Agostinho»⁶¹⁹. Para estes missionários, comenta frei Juan Torquemada, a melhor teologia era aprender a língua e os costumes dos naturais, porque muito proveito haveriam de tirar disso; e era uma teologia «ignorada», porque Santo Agostinho não só ignorava essas gentes, como negava que essa parte da terra pudesse ser habitada.

Este episódio revela dois elementos fundamentais para compreender o pensamento vieiriano. O primeiro relaciona-se com a aprendizagem das línguas naturais; o segundo com o problema da salvação dos gentios.

Um dos princípios fundamentais da missiologia jesuíta é o da adaptação⁶²⁰. Inácio de Loyola deixou aos seus correligionários orientações muito claras quanto à adaptação às pessoas e aos povos evangelizados, que passam por criar duas atitudes: 1) empatia com os destinatários da mensagem cristã, à maneira de São Paulo (cf. 1Coríntios 9,22: «Fiz-me tudo para todos, para salvar alguns a qualquer custo»)⁶²¹; 2) inculturação, ou seja, o conhecimento, estima e aceitação dos valores culturais dos povos evangelizados (as suas tradições, línguas e costumes)⁶²². Na «Exortação doméstica em véspera do Espírito Santo» (1688), o padre António Vieira alude a esta regra inaciana, dizendo que o próprio Patriarca da ordem manda aprender a língua dos naturais⁶²³. A verdade é que os primeiros missionários – Francisco Xavier no Oriente e Manuel da Nóbrega no Brasil – deram muita importância às línguas autóctones e à publicação de catecismos nessas línguas⁶²⁴. Durante o

⁶¹⁹ Juan de TORQUEMADA, *La Monarquia indiana*, lib. XX, cap. 18; Sevilha, 1615, tomo 3, p. 481.

⁶²⁰ Cf. Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, «Jesuitas en América. Utopía y realidad en las reducciones del Paraguay», in FORUM DEUSTO, *Jesuitas: una misión, un proyecto*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2007, p. 34.

⁶²¹ Inácio de Loyola tê-lo-á expressado de maneira engenhosa: é preciso «*entrar con la suya para salir con la nuestra*» (cf. *Ibid.*).

⁶²² São modelos de inculturação os jesuítas Roberto Nobile, na Índia, e Mateo Ricci, na China.

⁶²³ Cf. OC, II, V, p. 235.

⁶²⁴ Em relação a Francisco Xavier, seu modelo de missionário, o próprio Vieira disso dá notícia; cf. OC, II, XII, pp. 302-327 («Sermão Décimo. Da sua canonização»). Para Nóbrega, ver a sua correspondência com Simão Rodrigues; cf. João A. HANSEN, *Manuel da Nóbrega*, cit., p. 111.

mandato do geral Claudio Acquaviva, a necessidade de aprender as línguas indígenas, no Novo Mundo, tornou-se uma «prioridade» missionária, reconhecida na V Congregação Geral (1593-1594)⁶²⁵. E Vieira compreende-se muito bem neste enquadramento: por diversas vezes, insistiu que todo o jesuíta deveria aprender as línguas dos naturais, para melhor catequizar, como ele próprio falava várias línguas e redigiu catecismos nas mesmas⁶²⁶.

Mas, mais importante, é a questão da salvação dos gentios e da urgência da evangelização dos mesmos. Toda a Idade Média vivera com a convicção, difundida por Santo Agostinho (*De natura et gratia*, 2,2), de que praticamente toda a Terra havia recebido o Evangelho, embora permanecessem dois grupos estranhos e hostis à «orbe cristã»: o gentio maometano, que era necessário combater, pois constituía uma ameaça à cristandade; e o gentio «selvagem» (que incluía o «negro» africano e asiático), tido por anticristão. Os «novos mundos» descobertos pelo portugueses vieram revelar uma imensidão de gentes que não eram cristãs nem nunca tinham ouvido do Evangelho!⁶²⁷ Eram esse «antípodas» que Santo Agostinho ignorava e que negava pudessem ser habitados⁶²⁸. Urgia anunciar o Evangelho a toda esta multidão!

É nesses termos que se centra a argumentação de Vieira. No «Parecer do padre António Vieira sobre a conversão e governo dos índios e gentios, feito à instância do doutor Pedro Fernandes Monteiro», o missionário jesuíta lembra que a principal causa das «entradas» no sertão é «a extensão da fé católica e o zelo de não deixar perecer tanta imensidade de almas [...] que estão indo continuamente ao inferno por falta de batismo»⁶²⁹. Foi essa a razão que o fez vir de Portugal⁶³⁰. E por três vezes lembra que essa é uma obrigação do rei de Portugal⁶³¹, não se coibindo de o pregar também na Capela Real:

⁶²⁵ Cf. Francesca CANTÙ, *Op. cit.*, pp. 161s.

⁶²⁶ Ver o estudo de Nelson VERÍSSIMO, «Catequizar e instruir: o perfil dos *pescadores de almas*, segundo o padre António Vieira», in *Limite*, 5 (2011), pp. 91-102.

⁶²⁷ É provável que a lenda da passagem de São Tomé pelo Brasil seja ainda uma tentativa de mostrar que os Apóstolos evangelizaram toda a Terra. Vieira também dá conta dela no «Sermão do Espírito Santo» (cf. OC, II, V, pp. 249-253). Cf. Luís Filipe F. R. THOMAZ, «A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa», in *Lusitania Sacra*, 2.^a Série, 3 (1991), pp. 349-418.

⁶²⁸ Este tema é recorrente em Vieira: «Sermão da Epifania» (cf. OC, II, I, p. 358), «Sermão de Santo António», de 1670 (cf. OC, II, X, pp. 241 e 243), mas, sobretudo, no *Livro Anteprimeiro da História do Futuro* (cf. OC, III, I, pp. 178-216).

⁶²⁹ OC, IV, III, p. 69.

⁶³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 169.

⁶³¹ Cf. «Representação que fez o padre António Vieira ao Senado da Câmara do Pará», *Ibid.*, p. 162; «Protesto que o padre António Vieira fez à Câmara e mais nobreza da cidade de Belém do Pará, para não serem expulsos daquela conquista os padres missionários da Companhia de Jesus», *Ibid.*, p. 166; «Consulta original de gravíssimos varões, sobre a forma e caos em que se devem cativar os índios das nossas conquistas», *Ibid.*, p. 292. Nos dois primeiros casos, Vieira refere o papel particular da Companhia de Jesus, que lhe foi confiado por el-Rei.

E se alguém me perguntar a razão desta diferença, e da maior obrigação deste cuidado acerca dos Gentios, e novos Cristãos das Conquistas em respeito ainda dos mesmos vassalos Portugueses, e naturais; muito me espanto que haja quem a ignore. A razão é: porque o Reino de Portugal, enquanto Reino, e enquanto Monarquia, está obrigado, não só de caridade, mas de justiça, a procurar efetivamente a conversão, e salvação dos Gentios, à qual muitos deles por sua incapacidade, e ignorância invencível não estão obrigados. Tem esta obrigação Portugal, enquanto Reino; porque este foi o fim particular, para que Cristo o fundou, e instituiu, como consta da mesma Instituição. E tem esta obrigação enquanto Monarquia, porque este foi o intento, e contrato, com que os Sumos Pontífices lhe concederam o direito das Conquistas, como consta de tantas Bulas Apostólicas. E como o fundamento, e base do Reino de Portugal por ambos os títulos é a propagação da Fé, e conversão das Almas dos Gentios, não só perderão infalivelmente as suas todos aqueles, sobre que carrega esta obrigação, se se descuidarem, ou não cuidarem muito dela; mas o mesmo Reino, e Monarquia tirada, e perdida a base, sobre que foi fundado, fará naquela Conquista a ruína, que em tantas outras partes tem experimentado; e no-lo tirará o mesmo Senhor, que no-lo deu, como a maus colonos: *Auferetur a vobis Regnum Dei, et dabitur genti facienti fructus ejus* [Mt 21,43]⁶³².

É por desígnio divino, portanto, que Portugal tem a obrigação de evangelizar os índios, e não fazer cativos injustos. Se não o fizer, pode estar certo de que receberá de Deus o castigo, como ocorreu com a escravatura dos negros. Vieira lembra-o, em 1677, ao seu amigo Duarte Ribeiro de Macedo: «O certo é que agora tomaram os argelistas um navio que vinha do Maranhão, como tomam quase todos, e não nos queremos enganar que castiga Deus com estas perdas os injustos cativos que lá fazemos, e tudo o que com eles se adquire»⁶³³.

6.3 Em defesa dos judeus e cristãos-novos

O terceiro grupo de pessoas objeto dos cuidados e preocupações de Vieira foi o dos cristãos novos e judeus em geral. Na Baía, o jesuíta luso-brasileiro conviveu com os cristãos-novos, desde gente simples a ricos homens de negócios, e aí terá feito amizade com um mercador que, mais tarde, apoiaria muito o rei D. João IV: o cristão-novo Duarte da Silva⁶³⁴. Chegado a Portugal, e nas suas missões diplomáticas pela Europa, mais convencido ficou da importância estratégica destes homens de negócios para o pleno sucesso da Restauração de Portugal. Disso dará ele conta ao monarca português nas duas «Propostas» que lhe dirige em 1643 e 1646.

⁶³² OC, II, I, pp. 393-394.

⁶³³ OC, I, IV, p. 240.

⁶³⁴ Cf. Anita NOVINSKY, «Padre Antônio Vieira, a Inquisição e os judeus», in *Novos Estudos*, 29 (1991), p. 172.

Mas o seu interesse vai para além das questões económicas (e da razão de Estado). É ainda de tipo religioso e teológico, testemunhado pela leitura de muitas obras – proibidas pelo *Índex* – que foram encontradas na sua biblioteca e lhe valeram a acusação, pelo Santo Ofício, de defender um «milénarismo judaizante»⁶³⁵. É claro que os teólogos do Santo Ofício não compreenderam muito bem, ou até «simplificaram» em demasia, as ideias escatológicas do pregador jesuíta, como teremos oportunidade de estudar o assunto na terceira parte do nosso trabalho. O certo é que, como no apóstolo São Paulo ou em Agostinho de Hipona, os judeus têm um papel importante no plano salvífico de Deus, que o padre António Vieira lê ainda em chave imperialístico-nacionalista. Por outro lado, sabendo que Deus não faz aceção de pessoas, luta o mais que pode contra a distinção entre cristãos-velhos e cristãos-novos, promovida pelos estatutos de «limpeza de sangue», que escondem uma forma mais de antijudaísmo⁶³⁶.

6.3.1 A longa questão do antijudaísmo

Contemporâneo do padre António Vieira, Bossuet, num texto frequentemente citado posteriormente, atribui aos judeus a responsabilidade pela morte de Jesus: «Era o maior de todos os crimes: crime inaudito até então, isto é, o deicídio, que deu também lugar a uma vingança de que o mundo não vira ainda nenhum outro exemplo.» «...As ruínas de Jerusalém ainda fumegantes do fogo da cólera divina»⁶³⁷. Ele mais não faz do que fazer ecoar uma tradição que se funda na narrativa da Paixão do evangelista Mateus e que perdurou ao longo de toda a história da Igreja, até ser completamente recusada pelo Concílio Vaticano II⁶³⁸.

⁶³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 173, mas também Miguel REAL, *Op. cit.*, p. 32s.

⁶³⁶ Nas últimas décadas, uma série de estudos sobre a Inquisição e o judaísmo vieram abrir novos horizontes de compreensão acerca da questão do judaísmo/antijudaísmo em Portugal, nomeadamente (em ordem cronológica): Maria José P. F. TAVARES, *Os judeus em Portugal no século XV*, 2 vols., Lisboa, Universidade Nova de Lisboa-FCSH, 1982; António Borges COELHO, *Inquisição de Évora (1533-1668)*, Lisboa, Caminho, 1987 (tese de 1986); Elvira C. de A. MEA, *A Inquisição de Coimbra no século XVI: a instituição, os homens e a sociedade*, Porto, Fundação Eng. Eugénio de Almeida, 1997 (tese de 1989); Francisco BETHENCOURT, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*, s.l., Temas e Debates, 1996; Isabel D. BRAGA, *Os estrangeiros e a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVII)*, Lisboa, Hugin, 2002; José Alberto S. TAVIM, *Judeus e cristãos-novos de Cochim, história e memória (1500-1662)*, Braga, Eds. APACDM, 2003.

⁶³⁷ Jacques Bénigne BOSSUET, *Discours sur l'Histoire universelle*, II, c. 8; ID., *Sermão do IX Domingo pós-Pentecostes*, § 2.

⁶³⁸ «Ainda que as autoridades dos judeus e os seus sequazes urgiram a condenação de Cristo à morte, não se pode, todavia, imputar indistintamente a todos os judeus que então viviam, nem aos judeus do nosso tempo, o que na sua paixão se perpetrrou. E embora a Igreja seja o novo Povo de Deus, nem por isso os ju-

Uma boa hermenêutica bíblica sabe, hoje, que a passagem de Mateus tão citada não é senão uma encenação – uma *mise en récit* – de dois textos do livro do Deuteronomio: um sobre o homicídio às portas da cidade (21,1-9) e outro sobre as maldições relativas ao código da aliança (27,15-26)⁶³⁹. Todavia, é justo reconhecer que os evangelhos, na narrativa da Paixão, contêm já vestígios da polémica antijudaica, e de uma certa desresponsabilização dos romanos, que caracterizará o período apostólico: há um claro afastamento da *ecclesia* cristã em relação à Sinagoga e uma tentativa de *captatio benevolentiae* do Império. Como refere D. Marguerat, já se está numa dinâmica de esquecimento das «origens» judaicas do movimento cristão e numa perspetiva bem diferente da esperança apocalíptica que encontramos em Paulo (Romanos 11,25-29)⁶⁴⁰.

Até ao Concílio de Niceia, em 325, encontramos nos Padres apostólicos e escritores cristãos escritos apologéticos com claro pendor antijudaico (*adversus Iudaeos*)⁶⁴¹, e com uma argumentação precisa, que se tornaria clássica:

- 1) Mataram os profetas e o próprio Cristo (argumento de Mateus);
- 2) Estão cegos diante da evidência evangélica do Jesus-Messias;
- 3) Possuem um coração duro (argumento retirado da Tora);
- 4) Apegam-se «irracionalmente» à Lei (argumento paulino);
- 5) Estão vinculados à *carnalitas*, à carne e não ao espírito (argumento origenista).

Durante o século IV, passa-se de uma apologética antijudaica a uma prática antijudaica. O Concílio de Elvira, em 306, proíbe os casamentos mistos (entre cristãos e judeus) e as comidas em comum, práticas que deviam então ser correntes na Península Ibérica. Niceia, ao fixar o calendário pascal, fá-lo também num espírito de diferenciação das práticas judaicas (nada ter em comum com esse povo). Esse espírito antijudaico perpassa também para a parenética cristã. João Crisóstomo, em particular, sendo ainda presbítero em Antioquia, tem uma série de oito homilias antijudaicas, que terão grande repercussão na história

deus devem ser apresentados como reprovados por Deus e malditos, como se tal coisa se concluísse da Sagrada Escritura» (Declaração *Nostra aetate*, n. 4). Esta tomada de posição do Concílio não seria possível, se não tivesse havido uma longa reflexão acerca do Holocausto nazi, encorajada pelo chamado «Círculo de Freiburg»; cf. John CONNELLY, *From Enemy to Brother: The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933-1965*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2012.

⁶³⁹ Cf. Simon LÉGASSE, «El proceso de Jesús y el antijudaísmo cristiano», in S. LÉGASSE et al., *¿Es antijudío el Nuevo Testamento?*, Cuadernos Bíblicos 108, Estella, Verbo Divino, 2001, p. 9-10.

⁶⁴⁰ Cf. Daniel MARGUERAT, «Judíos y cristianos según Lucas-Hechos: una búsqueda de identidad», in S. LÉGASSE et al., *Op. cit.*, pp. 35-36.

⁶⁴¹ São disso exemplos os escritos: *Contra Trifão* de Justino, *Sermão sobre a Páscoa* de Melitão de Sardes e *Contra os Judeus* de Tertuliano. Mas também encontramos argumentos antijudaicos nos escritos de Cipriano (que afirma que o «pai dos judeus» é o Diabo) ou Orígenes (de quem vem a famosa expressão de que os judeus são «carnais», isto é, pouco espirituais).

do cristianismo. Em particular, ele define a sinagoga como «lugar de blasfêmia» e «asilo do diabo». Os Padres da Igreja, em geral, sem chegar aos extremos de Crisóstomo, repetem as tópicas antijudaicas que vinham do período precedente.

No conjunto da patrística, sobressai todavia Agostinho de Hipona, que retoma o espírito paulino da Carta aos Romanos. Fazendo-se eco da realidade, ou não⁶⁴², no comentário aos Salmos, Agostinho insurge-se contra a violência física contra os judeus: ao contrário do que se afirma no Salmo 59,12, os cristãos (o novo povo de Deus) não podem agredir os judeus; a sua dispersão tem um valor testemunhal, pois, no final, eles converter-se-ão, tal como afirma S. Paulo (Romanos 11,25). Além disso, Agostinho exorta a que se respeitem as leis judaicas, pois tem um valor tipológico, são como que «sacramentos» para os judeus⁶⁴³. Gregório Magno, embora repita com frequência as tópicas antijudaicas, é um leitor de Agostinho e manifesta uma tolerância admirável com os judeus de Roma. Aliás, em 590, opõe-se à conversão forçada dos judeus. Também ele, seguindo Paulo, acredita que os judeus converter-se-ão no final dos tempos.

A posição de Gregório Magno é fundamental, uma vez que ele já vive num período de legislações antijudaicas. O Concílio de Clermont (535) proíbe aos judeus o exercício dos ofícios públicos, e o de Orleães (538) proíbe-os de sair à rua durante as festas pascais, bem como de possuírem escravos cristãos. O *Código de Direito Civil* de Juliano (c. 529-559) restringe-lhes os direitos civis, proíbe o uso do hebraico e da recitação do *Shema, Yisrael*. Aqui e além (como em Mahón, em 418) forçam-se os judeus à conversão.

Mas os eventos mais significativos da Antiguidade tardia ocorrem no reino visigótico. Entre 610 e 620 dá-se a primeira conversão forçada de todos os judeus de uma nação. Quem não se convertesse, seria expulso, como decretaria, em 619, o rei Sisebuto. Posteriormente, em 681-682 e 694, relativamente a estes convertidos, houve ainda uma verdadeira perseguição dos «renegados» (ou judaizantes)⁶⁴⁴. Este período hispano-visigótico foi verdadeiramente uma época marcada pela intolerância, pela preocupação de definir um ideal

⁶⁴² Há uma tradução que situa em 419 o primeiro *pogrom* cristão, de um certo monge Barsauma, que teria destruído sinagogas na Síria.

⁶⁴³ A este respeito, Agostinho tem um grande debate com Jerónimo, que era de opinião contrária. Voltaremos a esta temática em *A chave dos Profetas*, concretamente no tratado do templo de Ezequiel.

⁶⁴⁴ Segundo C. Cordero Navarro, com o rei Recesvinto há uma vontade de erradicar o outro, que obstaculiza a unidade da fé. Cf. Catherine CORDERO NAVARRO, «El problema judío como visión del 'otro' en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas», in *En la España Medieval*, 23 (2000), pp. 9-40.

Isso parece-se terrivelmente com a situação da contrarreforma, que Vieira enfrenta. Curiosamente, também, é neste ambiente que penetram na Europa, provenientes do Oriente, textos messiânicos judaicos e cristãos, que falam do fim do mundo. Os textos cristãos, em particular, desenvolvem a figura do Anticristo, associada à tribo de Dan.

de *Regnum-Ecclesia*, criando uma série de inimigos externos e internos («servos do Anticristo»)⁶⁴⁵.

Após alguns episódios esporádicos de perseguição aos judeus na França (Metz, em 888, e Limoges, 992), entramos no segundo milénio, que será particularmente doloroso para os judeus, vítimas de *pogroms* e expulsões. As acusações retidas contra os judeus são das mais variadas:

- 1) Profanação da hóstia⁶⁴⁶;
- 2) Auto da fé do Talmude e da Bíblia⁶⁴⁷;
- 3) Acusação de deicídio⁶⁴⁸;
- 4) Causadores da Peste Negra⁶⁴⁹;
- 5) Simples expulsão⁶⁵⁰.

⁶⁴⁵ Cf. Federico M. S. BELTRÁN TORREIRA, «"Siervos del Anticristo". La creación del mito histórico del enemigo interno en las fuentes hispanovisigodas», in *Memoria, mito y realidad en la historia medieval - XIII Semana de Estudios Medievales*, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002, pp. 85-127. Neste período, o judaísmo é identificado como uma heresia (dando origem à célebre expressão «perfidia judaica»), obstáculo à consolidação definitiva do reino visigodo como *Respublica christiana*.

Sobre a evolução do conceito de «perfidia judaica», veja-se E. PETERSON, «Perfidia iudaica», in *Ephemerides liturgicae*, 50 (1936), pp. 296-311; B. BLUMENKRANZ, *Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen Age*, Londres, Variorum Reprints, 1977 (o texto «Perfidia» [de 1952], pp. 157-170); e, mais recentemente, A. NICOLOTTI, «Perfidia iudaica. Le tormentate vicende di un'orazione liturgica prima e dopo Erik Peterson», in G. CARONELLO (dir.), *Erik Peterson: La presenza teologica di un outsider*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 477-514.

⁶⁴⁶ Um dos temas transversais a toda a Idade Média foi a questão eucarística. Em 1021, na sequência de um terramoto em Roma, ocorrido numa Sexta-Feira Santa, acusaram-se os judeus de culpados, pela profanação da Hóstia eucarística, sendo perseguidos, torturados e massacrados alguns dentre eles. Este tipo de acusação passou a ser frequente a partir do séc. XIII, após a instituição da festa do *Corpus Christi* (1264), sobretudo na Alemanha. Nos sécs. XVI e XVII, deram-se também alguns casos em Portugal, um dos quais levou Vieira a reagir contra as medidas tomadas por D. Pedro I.

⁶⁴⁷ O primeiro auto da fé do Talmude foi encorajado por um converso, Nicolas Donin, em 1242, acusando os escritos judaicos de impostura e promoção da heresia. Outros autos se realizariam com Honório IV (1284), em Paris (1319 e 1321), em Avinhão (1415), por toda a Espanha (1480) e por toda a Itália (1553).

⁶⁴⁸ Por ocasião do apelo à Primeira Cruzada (1095-1096), houve perseguições aos judeus por toda a Alemanha e França, sendo acusados sobretudo de deicídio. Este tipo de perseguições acontece ainda nas chamadas «Cruzadas Pastorais» de 1251 e 1320, em França e Aragão. Evidentemente, esta razão esconde motivações económicas. As Cruzadas criaram um «novo mundo» em que os cristãos passaram a ocupar-se dos ofícios e do comércio, fazendo do judeu um «inimigo». É disso bom exemplo o IV Concílio de Latrão (1215), que toma medidas especiais contra os judeus (as vestes especiais e a rodela amarela distintiva). O passo seguinte seria a criação das judiarias e dos guetos. Cf. Lionel B. STEIMAN, *Paths to Genocide: Antisemitism in Western History*, Nova Iorque, Palgrave MacMillan, 1998.

⁶⁴⁹ Um momento muito delicado foi o período da Peste Negra (1346-1350), tendo também os judeus sido acusados de provocá-la (envenenando as fontes, etc.). Houve perseguições por toda a Europa e, particularmente fortes, na Alemanha.

⁶⁵⁰ O primeiro país a expulsá-los foi a Inglaterra, em 1290 (e só seriam readmitidos ali no séc. XVII, graças à ação de Manassés Ben Israel). Em França, houve algumas expulsões em 1306 (com Filipe, o Belo) e 1394 (Carlos IV). Espanha expulsá-los-ia em 1492 (e muitos procuraram refúgio em Portugal), e Portugal pouco depois (1497), tendo muitos preferido batizar-se e ficar, originando o grupo dos «cristãos-novos».

6.3.2 Limpeza de sangue

Desde a realização do IV Concílio de Latrão, em 1215, que se sentia na Europa uma maior pressão para que os judeus se convertessem, e essa vontade ganhou contornos de urgência durante a crise da Peste Negra, que originou perseguições por toda a Europa. Mas foi em Espanha, com a ascensão de Enrique II, que começaram os procedimentos coercivos (ele que fora um pouco antijudeu durante a guerra civil contra seu irmão)⁶⁵¹. Essa pressão tem um primeiro momento na pregação da guerra santa contra o povo «deícida», do arcediogo de Sevilha Ferrant Martínez, e que desembocou no *pogrom* que incendiou Espanha em 1391. Mas continuou nas prédicas de Vicente Ferrer, em 1408, que colocavam os judeus diante do dilema: converter-se ou ficar totalmente segregados.

Ora, os judeus converteram-se e, sendo uma população letrada, com o apoio da nobreza, da hierarquia eclesiástica e dos reis Enrique III e Juan II, em poucos anos conheceram uma ascensão fulgurante: havia *conversos* bispos, abades, consultores dos reis, etc. No entanto, esse sucesso deu também lugar ao ressentimento social, entre os cristãos-velhos. Tanto mais que os novos convertidos eram defendidos por privilégio real, decretos conciliares e bulas papais⁶⁵². Foi provavelmente a inveja e a «desonra»⁶⁵³ que provocaram a revolta de 1449 contra os cristãos-novos em Toledo, acusando-os de cumplicidade com o rei, de donde nasceram os primeiros estatutos de «limpeza de sangue» da Península. Estes estatutos foram, claramente, um mecanismo de discriminação – mais ou menos legal – contra as minorias conversas, que eram acusadas de «judaizar» (praticar o judaísmo secretamente), o que não era a primeira vez que acontecia⁶⁵⁴.

A primeira instituição a adotar o estatuto de limpeza de sangue foi o Colégio Maior de São Bartolomeu, de Salamanca, em 1482. Seguiram-na outros colégios em Espanha e algumas instituições eclesiásticas. A própria Inquisição adotou um estatuto de limpeza de sangue, mas menos restritivo: apenas excluía os conversos (e seus descendentes) condena-

⁶⁵¹ Cf. Tomás GONZÁLEZ ROLÁN-Pilar SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, *De la Sentencia-Estatuto de Pedro Sarmiento a la Instrucción del Relator*, Madrid, Aben Ezra Ediciones, 2012, LIII, citado na recensão de Antonio Cortijo Ocaña, «De la *Sentencia-Estatuto* de Pedro Sarmiento a la problemática chueca (Real Cédula de Carlos III, 1782)», in *eHumanista* 21 (2012), pp. 484.

⁶⁵² Cf. *Ibid.*, XVII-LVIII, cit. em 485.

⁶⁵³ Cf. Henry KAMEN, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, 4.^a ed., New Haven/Londres, Yale University Press, 2014, capítulo 12 («Race Purity and Its Critics», pp. 358-389).

⁶⁵⁴ Recordemos a situação dos judeus conversos no antigo reino visigótico (cf. *supra*). A *Sentencia-Estatuto* de Pedro Sarmiento foi imediatamente contestada por juristas e eclesiásticos espanhóis, porém, a criação da Inquisição espanhola veio facilitar a propagação, nas últimas duas décadas do séc. XV, em Espanha.

dos pelo Santo Ofício. Onde estes estatutos foram mais implantados, não sem oposições internas, foi nas ordens religiosas!⁶⁵⁵

Em Portugal, depois da introdução da Inquisição, aconteceu sensivelmente a mesma coisa⁶⁵⁶. «Em 1546, os cristãos-novos já se queixavam a D. João III de discriminação nas misericórdias, nos colégios, nas corporações de ofícios e no alistamento de soldados para a Índia»⁶⁵⁷. Efetivamente, os primeiros estatutos são adotados em colégios coimbrões, pertença dos crúzios, e, uma década mais tarde, nalgumas congregações religiosas – aliás, as mesmas que o fizeram em Espanha: franciscanos, dominicanos e jerónimos. Nas ordens militares, aconteceu com a Bula *Ad regie maiestatis* de Pio V (1570), e, posteriormente, nas misericórdias e em diversas outras instituições.

Em Seiscentos as «comunidades de estatuto» continuaram a aumentar, até atingir o seu clímax no último quartel de dito século e nos primeiros trintas anos do seguinte. «Este clima [maior apego puritano] foi atingido por um leque muito complexo de razões: o reforço do poder nobiliárquico possibilitado pela chegada ao trono do Infante D. Pedro em 1667; as reações ao sacrilégio de Odivelas de 1671; os boatos sobre o perdão geral e as tensões decorrentes da suspensão do Santo Ofício entre 1674 e 1681»⁶⁵⁸.

Inácio de Loiola foi muito crítico para com os estatutos de limpeza de sangue e combateu-os, acolhendo na companhia a muitos conversos. Isso não impediria que, anos mais tarde, a Companhia se visse envolvida numa rude discussão a esse respeito, e os estatutos fossem aprovados pela Companhia em 1608⁶⁵⁹. Essa discussão foi certamente influenciada

⁶⁵⁵ CF. H. KAMEN, *Op. cit.* A maior parte dos cabidos espanhóis souberam resistir aos estatutos (apesar do ocorrido na principal diocese, Toledo, onde Juan Martínez Silíceo conseguiu impor o estatuto com a colaboração do papado), e, no âmbito civil, apenas os sectores das ordens militares e da administração de morgados o aceitaram.

⁶⁵⁶ Cf. Fernanda OLIVAL, «Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal», in *Cadernos de Estudos Sefarditas*, 4 (2004), pp. 151-182. Vejam-se também os seguintes estudos: Grayce Mayre Bonfim SOUZA, «Uma trajetória racista: o ideal de pureza de sangue na sociedade ibérica e na América portuguesa», in *Politeia: História e Sociedade*, 8/1 (2008), pp. 83-103; Giuseppe MARCCOCI, «Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650)», in *Tempo*, 16/30 (2011), pp. 41-70; João de Figueirôa RÊGO-Fernanda OLIVAL, «Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)», in *Tempo*, 16/30 (2011), pp. 115-145. Ou a tese de doutoramento de João Manuel V. M. de Figueirôa RÊGO, «*A honra alheia por um fio*». *Os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão ibérica (sécs. XVI-XVIII)*, Universidade do Minho, 2009.

⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 153, citando António José SARAIVA, *Inquisição e cristãos-novos*, 5.^a ed., Lisboa, Estampa, 1985, p. 113.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 159. Precisamente aqui encontramos o padre António Vieira, demasiado envolvido na questão dos cristãos-novos.

⁶⁵⁹ Cf. Robert Aleksander MARYKS, *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden/Boston, Brill, 2010. Ver também Thomas M. COHEN, «Jesuits and New Christians: The Contested Legacy of St. Ignatius», in *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 42/3 (outono de 2010), pp. 1-46; Pierre-Antoine FABRE, «La conversion infinie des conversos. Des "nouveau-chrétiens" dans la Compagnie de Jésus au XVI^e siècle», in *Annales.Histoire, Scien-*

pela obra *Defensio Toletani Statuti* (1573), de D. Diego de Simancas, que defendia precisamente os *Estatutos* (1547) aprovados pelo arcebispo de Toledo, D. Silíceo, mas também pelo *lobby* luso-italiano na III Congregação Geral, que procurava impedir a eleição de um geral converso ou pró-converso⁶⁶⁰.

Os estatutos de limpeza de sangue estavam espalhados por todo o lado, e Vieira conheceu certamente esta realidade na Baía. Estes estatutos constituíam uma barreira para impedir a ascensão social de pessoas não brancas, favorecendo portanto os cristãos-velhos⁶⁶¹. Era impedido aos de sangue «maculado» o acesso às ordens militares, misericórdias, cargos públicos e eclesiástico. Um racismo institucionalizado que envolvia, além dos judeus (cristãos-novos), os mouros, os ciganos, os negros e os índios⁶⁶².

6.3.3 Vieira e os cristãos-novos

O pensamento de Vieira em relação aos cristãos-novos está perfeitamente bem circunscrito em três documentos por ele enviados ao rei português: *Proposta feita a El-Rei Dom João IV em que se lhe representava o miserável estado do reino e a necessidade que tinha de admitir os homens de nação mercadores* (1643); *Proposta que se fez ao Sereníssimo Rei Dom João IV a favor da gente de nação, pelo Padre António Vieira, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do Fisco* (1646); *Papel que fez o Padre António Vieira, estando em Roma, a favor dos cristãos novos, no tempo em que o Príncipe Regente Dom Pedro tinha mandado publicar uma lei de vários castigos contra eles, movido do roubo, que se fez ao Sacramento da Paróquia de Odivelas, o qual papel se deu ao Príncipe, sem nome, em 1671* (1671). O primeiro, escrito por motivos de política interna («o miserável estado do reino»), é um apelo a atrair os mercadores portugueses espalhados pela Europa,

ces Sociales, 54/4 (1999), pp. 875-893; Robson Luiz Lima SANTOS, *Anti-semitismo na Companhia de Jesus (1540-1593)*, tese de pós-graduação em História Social na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

⁶⁶⁰ O delegado Leão Henriques, que substituiu o provincial Jorge Serrão, doente, era portador de uma carta do Infante D. Henrique, seu penitente, para o Papa, no sentido de impedir a eleição de um geral converso ou pró-converso. O historiador jesuíta Ribadaneira, porém, parece sugerir que essa carta seria do jovem rei D. Sebastião, discípulo e penitente de Gonçalves da Câmara, declaradamente anticonverso e parente de Leão Henriques (cf. MARYKS, *Op. cit.*, pp. 120-121). O certo é que, Everardo Mercurio, uma vez eleito, começou a fazer uma grande «limpeza» em Roma e nalgumas províncias europeias (cf. *Ibid.*, pp. 123-125). Vieira, por seu turno, também associará as medidas anticonversos ao rei D. Sebastião (ver *infra*).

⁶⁶¹ Cf. G. MARCOCCI, *Op. cit.*, p. 51. Embora combata o estatuto de sangue, que não existe no resto da Europa, fora da Península, e evoque a autoridade do apóstolo Paulo (Rm 10,12: não se faça aceção de pessoas!), Vieira tem consciência da sua existência, em particular no mundo eclesiástico (cf. «Proposta que se fez ao Sereníssimo Rei Dom João IV a favor da gente de nação, pelo Padre António Vieira, sobre a mudança dos estilos do Santo Ofício e do Fisco» [1646], in OC, IV, II, pp. 61 e 65-66).

⁶⁶² Cf. G. M. B. SOUZA, *Op. cit.*, p. 93.

tendo em vista a criação de companhias de comércio, para também restaurar a glória de Portugal de antanho; o segundo, uma crítica aos «estilos» (procedimentos) do Santo Ofício e uma proposta de reforma dos mesmos; e o terceiro, uma reação do jesuíta português ao antijudaísmo expresso em medidas tomadas por príncipe D. Pedro⁶⁶³.

No coração do primeiro documento está uma crítica de Vieira às «falsas» razões teológicas que «alguns [cristãos-velhos], com mais piedoso que bem fundado zelo, cuidarão que [...] se atenta contra a pureza da nossa santa fé»⁶⁶⁴. E contra-argumenta:

- nada há na lei canónica, nos santos Padres e nas resoluções dos concílios que impeça a admissão e trato com os homens de nação;
- é opinião dos teólogos que os príncipes, para defesa e conservação dos reinos, podem confederar-se, chamar e unir a si qualquer género de infieis; aliás, essa opinião encontra fundamentos bíblicos nos casos de Abraão, de David e dos Macabeus;
- é doutrina evangélica, ou seja, do próprio Jesus, não querer separar o trigo do joio, mas deixar essa missão aos anjos de Deus (cf. Mateus 13,24-30);
- do ponto de vista moral, essa admissão e trato é do senso comum das nações e da prática dos príncipes cristãos (exemplo dos católicos reis castelhanos que chamaram os cristãos-novos portugueses, porque confiam mais neles do que nos mercadores genoveses); e até do próprio Papa, que não só admite em Roma os cristãos-novos (sem qualquer distinção em relação aos cristãos-velhos), como até permite aos judeus não convertidos um culto público na Cidade Eterna⁶⁶⁵.

Além de não existirem razões teológicas que impeçam a admissão e trato dos cristãos-novos, Vieira avança um argumento precursor das atuais relações judaico-cristãs: a fidelidade a Deus. A admissão da gente de nação é «obra de serviço a Deus, glória da Cristandade e aumento da mesma fé»⁶⁶⁶. Vieira lembra que as «raízes» da fé cristã são judaicas: «desta nação foram os sagrados Apóstolos e a Virgem Santíssima; e este foi o sangue que o Filho de Deus Se dignou tomar para preço de nossa redenção, e união de sua divin-

⁶⁶³ Cf. Guilherme d'OLIVEIRA MARTINS, «Introdução: Vieira, conselheiro audacioso», in OC, IV, II, pp. 9-17.

⁶⁶⁴ OC, IV, II, p. 42.

⁶⁶⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 42-44. Além das razões teológicas, Vieira também argumenta com outro género de razões, que poderiam muito bem se consideradas «razões de Estado» (conservação e aumento do domínio do príncipe cristãos, D. João IV): Lisboa converter-se no «maior império do mundo» (p. 39); a diferença entre os cristãos-novos e os hereges cristãos (calvinistas), pois «uns [os segundos] vêm nos levar o dinheiro, e outros [os primeiros] vêm no-lo trazer» (p. 45); nas conquistas de Portugal, onde agora cresce a heresia e o vício, voltaria a ser possível restaurar a fé verdadeira (p. 46).

⁶⁶⁶ *Ibid.*, pp. 45-46.

dade»⁶⁶⁷. E, neste sentido, a infidelidade pode ser castigada pelo mesmo Deus: assim como os reinados de D. Manuel e de D. João III foram «os mais felizes de Portugal», porque aceitaram e favoreceram os cristãos-novos; o de D. Sebastião foi verdadeiramente infeliz, porque revogou o contrato dos seus antepassados⁶⁶⁸.

No segundo documento, onde critica fundamentalmente o «estilo», ou métodos, da Inquisição portuguesa, Vieira não deixa também de lamentar os danos que tais procedimentos causam à Igreja, ou se quisermos ao aumento da fé católica. Considerada uma «mercê» da misericórdia divina para manter pura e resplandecente a religião católica, a Inquisição é a principal causa do seu decréscimo e deturpação. Decréscimo porque se não batizam os filhos dos cristãos-novos que tiveram que fugir por medo ou castigo; pelos próprios adultos que eram verdadeiros cristãos em Portugal e perderam a fé no estrangeiro; ou ainda pelos que não eram cristãos e se podiam converter, vivendo numa sociedade cristã, e isso agora não acontece⁶⁶⁹. E porque existe muita injustiça nos procedimentos da Inquisição, Vieira reclama uma mudança nos estilos, avançando um argumento teológico muito interessante: a Inquisição foi criada para castigar os vícios, como Deus castigou os humanos por ocasião do dilúvio universal; Deus, porém, depois mudou de estilo, e arrependeu-se, prometendo não mais castigar (cf. Génesis 8,21); e se Deus, que é Justo, mudou, como não mudará também a Inquisição portuguesa?⁶⁷⁰

O terceiro documento, enfim, aborda o problema do antijudaísmo. Pensamos que é muito significativo o facto de Vieira começar o seu papel com uma citação de Cícero, em que apresenta a crueldade como a coisa mais contrária à sabedoria⁶⁷¹. Vieira tem o príncipe regente D. Pedro por um homem sábio e prudente, e adverte-o contra a crueldade da lei que acaba de publicar. E é mais: se lermos o documento em chave de crítica, a invocação do rei visigodo Recesvindo também não é inocente. Sendo um rei piedoso e querendo conservar a pureza da fé no seu reino – à semelhança do próprio D. Pedro –, o rei Recesvindo provocou muito mal aos judeus conversos de antanho. Por isso Vieira aponta para as práti-

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 47.

⁶⁶⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 47-48.

⁶⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 53. Nos seus contactos pelas comunidades judaicas europeias, Vieira conheceu certamente todos estes casos.

⁶⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 64. Em relação ao debate dos historiadores acerca do marranismo (criptojudaísmo) e Inquisição, que oporá Israel Révah e António José Saraiva, veja-se A. NOVINSKY, *Op. cit.*, p. 174. Próximo da posição de Vieira – e de António José Saraiva – é também o estudioso Herman P. Salomon: cf. *Queimar Vieira em estátua. As Apologias (1738, 1743) do Senhor Inquisidor António Ribeiro de Abreu em resposta às Notícias recônditas atribuídas ao Pe. António Vieira (1608-1697)*, transcrição, anotação e introdução de H. P. Salomon, Lisboa, UL/FLUL/Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste»/Rede de Judiarias de Portugal, 2014.

⁶⁷¹ Cf. OC, IV, II, p. 89.

cas irenistas medievais, o estatuto dos infieis judeus e mouros – os quais, vivendo quieta e pacificamente, não deviam ser expulsos –, como exemplo a seguir ainda agora⁶⁷². O decreto de expulsão de D. Pedro seria, portanto, contrário ao direito divino e ao direito natural das gentes (civil e canónico), pecando ainda contra o preceito da caridade devida ao próximo (o exemplo evangélico do samaritano). Curiosamente, entre as soluções apontadas por Vieira está a entrega do caso de Odivelas à Inquisição, que é quem teria competência para julgar os casos de heresia, e, mais importante ainda, a extinção do injurioso nome de «cristãos-novos»⁶⁷³.

6.3.4 Os judeus no plano divino

Como vimos anteriormente, Santo Agostinho, insurgindo-se contra prováveis focos de violência contra os judeus que aqui e além já se revelavam, assevera que a sua dispersão possui um valor testemunhal, a saber: quando todos os gentios entrarem a fazer parte da *ecclesia*, eles converter-se-ão, como afirma o apóstolo São Paulo na Carta aos Romanos (cf. 11,25s). Por isso pedia respeito para com eles. Este elemento passou a incorporar, durante a Idade Média, os eventos escatológicos que precediam a instauração do reino de Cristo: conversão de todos os gentios, redução de todos os hereges, extinção da seita de Mafoma (ou a vitória sobre o Turco), a aparição das dez tribos de Israel e conversão de todos os judeus.

Nos escritos proféticos vieirianos, este dado será recorrente. Todavia, nos documentos que nos ocupam, ele já é perfeitamente identificável. Na «Proposta» de 1643, já se diz que os cristãos-novos, acolhidos em Lisboa, ajudarão – com os seus capitais – a fazer desta o centro do «maior império do mundo»⁶⁷⁴. E este império, claro está, é o Quinto Império do mundo:

Porque, além de ser de fé que toda esta nação se há de converter e conhecer a Cristo, as nossas profecias [do Quinto Império] contam esta felicidade entre os prodigiosos efeitos do milagroso reinado de Vossa Majestade, porque dizem que ao rei encoberto virão ajudar os fi-

⁶⁷² Cf. *Ibid.*, p. 90.

⁶⁷³ Cf. *Ibid.*, pp. 92 e 107. Depois da proposta feita a D. João IV sobre os estilos da Inquisição, e a sua própria experiência no tribunal de Coimbra, surpreende que Vieira afirme que ali «sempre a misericórdia tem maior lugar, nenhuma coisa faz com os réus mais que admoestá-los uma, e outra, e muitas vezes, com caridade e piedade cristã, a que se reduzam e reconciliem com Deus...» (p. 92)!

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 39.

lhós de Jacó; e que por prêmio deste socorro tirarão o conhecimento da verdade de Cristo, a quem reconheceram e adoraram por Deus⁶⁷⁵.

No texto há uma clara referência à aparição das dez tribos (perdidas) de Israel, que virão ajudar o «rei encoberto», como sinal claro da proximidade da instauração do reino de Cristo na Terra. E na «Proposta» de 1646, retoma praticamente os mesmos argumentos: o dinheiro dos judeus portugueses servirão ao «Rei mais católico [português] para reparar a fé e propagar pelo mundo a lei de Cristo»⁶⁷⁶, porque é esse o fim de Portugal:

Senhor, o fim para que Deus mandou ao mundo o reino de Portugal não foi a fé dos judeus, senão a conversão dos gentios: *Ut deferatur nomen meum in exterar gentes*; assim que Vossa Majestade e os ministros da fé deste reino estão por este título obrigados a procurar principalmente a fé da gentilidade, ainda que seja atendendo menos à fé dos judeus e com detrimento dela⁶⁷⁷.

Portugal foi eleito por Deus para difundir o Evangelho nos «novos mundos que deu ao mundo», e a colaboração de cristãos-novos e judeus são o melhor sinal de que o Quinto Império é um império português e é o reino de Cristo consumado nesta Terra.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 69.

Uma nova criação: ecclesiologia vieiriana

No capítulo quinto, estudámos os temas fundamentais da teologia dogmática tais como são abordados nos sermões vieirianos – em contexto parenético e tridentino, certamente apologético, uma vez que havia um conjunto de doutrinas a defender perante os desafios dos reformadores – e observámos, então, que a reflexão sobre a Igreja (ou se quisermos, o tratado *De ecclesia*) estava ausente das grandes sistematizações escolásticas. Não o estava certamente de Vieira, e por isso guardámos para um capítulo separado a abordagem do tema.

Na Antiguidade e na Alta Idade Média, a realidade eclesial nunca foi objeto de uma abordagem específica: a reflexão teológica dos Padres da Igreja e pensadores cristãos dizia respeito apenas os vários aspetos da fé cristã, tal como eram expressos progressivamente nos chamados «símbolos» ou profissões de fé resultantes sobretudo dos encontros colegiais: os concílios (regionais e gerais). Essa fé, porém, era definida «em Igreja» e, como tal, existe paralelamente uma ecclesiologia implícita, sendo que certos aspetos da fé e da disciplina tinham que ver diretamente com a Igreja. A necessidade de uma reflexão explícita – a origem dos chamados «tratados sobre a Igreja» – está relacionada com a exigência de pensar a Igreja enquanto comunidade organizada, que enfrentava dificuldades que provinham da sua relação com os Estados emergentes. Por isso as primeiras ecclesiologias tardo-medievais são fundamentalmente «societárias» e teológico-políticas, e essa realidade reflete-se nos textos vieirianos, onde também já surgem outras preocupações, graças ao carácter «positivo» da sua teologia.

A primeira secção deste capítulo apresenta uma breve síntese das ideias ecclesiológicas anteriores a Vieira, no intuito de contextualizar o que a seguir se dirá. Na segunda secção, abordar-se-á diretamente a «ecclesiologia» vieiriana, em todos os seus aspetos: os ecos da ecclesiologia societária que o precede; a recuperação de imagens e figuras da Igreja tradicionais, e que se encontram também no contemporâneo *Catecismo Romano*; e os riquíssimos aspetos de uma ecclesiologia de comunhão e missionária que caracterizam alguns dos sermões mais importantes de Vieira. Num último ponto, já de transição para o estudo da obra profética vieiriana, abordaremos o temas da relação Igreja-Estado, e muito particu-

larmente o papel do reino de Portugal no advento do reino/império de Cristo consumado na Terra.

7.1. Breve histórico das ideias eclesiológicas

Os primeiros tratados sistemáticos sobre a Igreja surgem apenas em finais da Idade Média. Mas isso não significa que anteriormente não tivesse havido uma reflexão acerca da Igreja. O que ocorre é que essa antiga «eclesiologia» bíblico-patristica é essencialmente «implícita» e fragmentária, a partir de alguns traços característicos, que a seguir apresentamos⁶⁷⁸.

Em primeiro lugar, e para se referir a si mesma, a Igreja primitiva recorre a algumas *imagens bíblicas*, como povo, cidade, templo, arca, casa, corpo, esposa, rebanho... (ou ainda às comparações usadas nas parábolas evangélicas: campo, rede, vinha, etc.), mas também à *tipologia* de figuras femininas vetero e neotestamentárias (por exemplo, Eva, Sara, Rebeca, Raquel... ou a mulher de Apocalipse 12).

Depois, ela entende-se a si mesma como uma rede de *comunidades locais* diversas, que se sentem unidas e partilham alguns elementos comuns: fé, batismo, eucaristia, comunhão de fiéis, disciplina, ministérios e Escritura. É neste sentido que se usa o termo técnico *ekklesia*, a «congregação» dos fiéis cristãos, herdeira da «assembleia» (*qahal*) do Israel bíblico. Progressivamente, atribui-se a esta «congregação» quatro notas essenciais: ela é una, santa, católica e apostólica.

Por último, ameaçada pela dissensão interna – as heresias –, a Igreja primitiva define-se em torno de dois dos elementos partilhados por todas as comunidades: a *eucaristia* (como elemento espiritual) e o *ministério episcopal* (como elemento institucional). A dimensão eucarística da Igreja foi desenvolvida sobretudo pelos Padres gregos, e muito particularmente por João Crisóstomo e Cirilo de Alexandria: a Igreja é mistério de unidade/comunhão porque se alimenta da carne vivificante do Verbo encarnado⁶⁷⁹. A dimensão ministerial/institucional é desenvolvida sobretudo no Ocidente: Tertuliano foi dos pri-

⁶⁷⁸ Em toda esta secção seguimos, sobretudo, Paul TIHON, «La Iglesia», in Bernard SESBOUÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, t. III (*Los signos de la salvación*), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, pp. 259-424. Foram ainda fundamentais os estudos de: Eloy BUENO DE LA FUENTE, *Eclesiología*, Madrid, BAC, 1998; Avery DULLES, *Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander, Sal Terrae, 1975; e Salvador PIÉ-NINOT, «Historia del tratado teológico sobre la Iglesia», in C. O'DONELL-S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Eclesiología*, Madrid, San Pablo, 2001, pp. 484-501.

⁶⁷⁹ Entre os Padres latinos, o elemento espiritual, a partir de Tertuliano, era relacionado com a Trindade divina: o fundamento da unidade/comunhão eclesial era a Trindade.

meiros a sublinhar a importância dos ministérios eclesiais para a manutenção da unidade da Igreja; depois dele, Cipriano reforça precisamente essa ideia, quando afirma que o Bispo é o garante da unidade da Igreja⁶⁸⁰. Nesta linha de desenvolvimento institucional, Ambrósio sublinha o primado de Pedro na Igreja⁶⁸¹, enquanto Optato de Milevo estabelece definitivamente o conceito de *collegium* (colégio) episcopal⁶⁸².

7.1.1. As grandes tendências da eclesiologia antiga

As reflexões antigas acerca da Igreja revelam claramente três tendências:

1) A *espiritualização* da realidade eclesial: nos seus aspetos visíveis, a Igreja é percebida como a manifestação de uma essência invisível e celestial (e é isso que justifica a distinção entre «Igreja terrestre» e «Igreja celeste»⁶⁸³). Há uma clara influência platónica em muitos autores cristãos antigos (e, nomeadamente, em Inácio e Agostinho): o modelo perfeito de toda a realidade é de ordem ideal, espiritual, imutável e eterna. Num certo sentido, as realidades eclesiais visíveis seriam como que «sacramentos» ou manifestações terrenas da verdade última, espiritual.

2) Uma *institucionalização* progressiva: depois de uns começos em que as comunidades cristãs se organizam de forma variada, vem um período de adoção de instituições mais estáveis (como o episcopado monárquico) e de uma definição mais precisa dos conte-

⁶⁸⁰ Diz Cipriano: «A Igreja não se afasta de Cristo e, por Ele, ela é o povo unido ao sacerdote e o rebanho unido ao pastor. Por isso debes saber que o bispo está dentro da Igreja e a Igreja com o bispo, e que, se alguém não está com o bispo, não está dentro da Igreja» (CIPRIANO DE CARTAGO, *Carta 66* [Cipriano a Florentino], 8, 3; *Cartas*, introducción, traducción y notas de M.^a Luisa García Sanchidrián, Madrid, Ed. Gredos, 1998, pp. 320s).

⁶⁸¹ «Este é Pedro, a quem disse: "Tu és Pedro e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja" (Mt 16,18). Logo, onde está Pedro, está a Igreja; e onde está a Igreja, ali não haverá morte, mas vida eterna» (AMBRÓSIO DE MILÃO, *Comentário ao Salmo 40,30*; PL, 14, c. 1134). A tradução é nossa.

⁶⁸² Há uma evolução linguística que importa reter. Proveniente do meio forense, Tertuliano usa uma linguagem jurídica tipicamente romana – *ordo* e *consensus* – para designar a diferença existente entre grupos de pessoas qualificadas para um ministério (bispos, presbíteros e diáconos), isto é, o *clerus*, e a «gente comum», os *laici*, da *plebs* (povo) cristã (cf. Albano VILELA, *La condition collégiale des prêtres au III^e siècle*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 228). Posteriormente, com Cipriano, percebe-se que os bispos norte-africanos sentem-se membros de um mesmo *corpus* («grupo»), constituindo um *collegium sacerdotal* («colégio episcopal»), unido pela frequente troca de correspondência, com o envio de listas de bispos de uma região para a outra, de maneira a identificar os membros do colégio, e, por último, a participação em concílios provinciais, sinal claro de concórdia episcopal (cf. *Ibid.*, p. 331). Na controvérsia com os donatistas, Optato de Milevo testemunha que a expressão latina *collegium episcopale*, para referir o conjunto do episcopado «católico», já está bem estabelecida: «Eles não estão dispostos a permanecer em comunhão, como nós estamos, com todo o colégio episcopal, pelo que lhes concederemos livremente que não sejam colegas, se eles se recusam a sê-lo, mas – como dissemos – irmãos, eles são-no» (Optato de MILEVO, *De Schismate Donatistarum adversus Parmenianum*, I, IV; PL, 11, c. 892). A tradução é nossa.

⁶⁸³ Esta distinção aparece já em CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromateis* [Miscelânea], IV, 8 (M. de GENOUDE, *Les Pères de l'Église*, t. V [Les Stromates], Paris, Sapia Libraire-Éditeur, 1839, p. 303).

údos de fé (as definições dogmáticas conciliares), que posteriormente se impõe a todos. É, fundamentalmente, a exigência de qualquer organização social: tem de se organizar para poder perdurar.

3) A *comunhão* dos fiéis: é o aspeto mais característico da reflexão eclesiológica antiga. Na Igreja local, aponta-se para comunhão de todos os fiéis com o seu centro, o Bispo⁶⁸⁴; na Igreja universal, comunhão entre várias comunidades, com intercâmbio de informações e serviços (uma comunhão que é expressa, de uma maneira privilegiada, na ordenação episcopal realizada por vários bispos).

7.1.2. Duas «revoluções» eclesiológicas

A constantinização constitui a primeira grande «revolução» do Cristianismo. A realização, sobretudo, de um sínodo geral (concílio) em Niceia, em 325, levou a *ekklesia* a tomar consciência da sua unidade e universalidade, e da sua capacidade para definir uma fé única: é esta a fé da «Igreja católica» (cf. DH, 125-126). Ao mesmo tempo, ela converte-se numa «sociedade pública» de direito divino: organiza-se em agrupamentos regionais (províncias eclesiásticas, dioceses, paróquias) e desenvolve uma diferenciação entre batizados (clérigos, religiosos e leigos).

Esta situação teve implicações na relação entre o poder romano e o poder eclesiástico. O imperador «cristão» procura afirmar a sua autoridade mesmo sobre a Igreja [o *cesaropapismo*]. Enquanto no Oriente, sob a influência da teologia política de Eusébio⁶⁸⁵, se foi afirmando a ideologia imperial bizantina; no Ocidente, todavia, desenvolve-se o ideal da separação entre Estado e Igreja, sobretudo em Agostinho (na *Cidade de Deus*)⁶⁸⁶.

⁶⁸⁴ Segundo a célebre expressão de Inácio de Antioquia: «Onde está o bispo, aí esteja a multidão dos fiéis» (*Ad Smyrn.* 8, 2). O contexto da citação é o seguinte: «Fugi às divisões, que são a fonte de todos os males. Imitai todos o bispo, como Jesus Cristo imita seu Pai [...] Em tudo o que diz respeito à Igreja, não façais nada sem o bispo. Não realizeis nenhuma verdadeira ação de graças [eucaristia] que não seja a que se celebra com ele, ou a que ele autoriza. Onde está o bispo, aí esteja a multidão dos fiéis; como a Igreja católica está onde está Cristo. Que não haja batismo, ou ágapes, sem a permissão do bispo. O que ele aprova é a única coisa agradável a Deus, a única via segura e certa» (M. de GENOUDE, *Les Pères de l'Église traduits en français*, t. I, Paris, Sapia - Libraire-Éditeur, 1937, p. 284 [traduzido do francês por nós]).

⁶⁸⁵ Eusébio de Cesareia, conselheiro de Constantino, por ocasião da celebração dos *trincennalia* – o trigésimo aniversário da ascensão de Constantino ao império –, pronunciou um discurso laudatório onde faz uma curiosa exegese da profecia de Daniel 7: ele identifica praticamente a estrutura imperial romana ao reino de Cristo na Terra. Esta visão política do «reino» conhecerá uma longa tradição, não só no cesaropapismo bizantino, mas ainda no império carolíngio ou no Sacro Império Romano (e seus avatares).

⁶⁸⁶ Agostinho de Hipona, após um século de «império cristão», afasta-se da interpretação de Eusébio e defende que o «reino de Cristo» na Terra é a Igreja. Ela é esse reino de «mil anos» (um número que deve ser entendido alegoricamente, e não literalmente como o fazem os milenaristas) prometido no Livro do Apoca-

Em Roma, desenvolve-se ainda a ideia de «monarquia papal». Vários papas, entre Sirício e Leão Magno (de 384 a 461), identificam o Papa com a figura de Pedro: o Papa é «vigário de Pedro», como Pedro o é de Cristo. A ele, enquanto representante de toda a Igreja, foi dado o poder das «chaves». Alguns anos mais tarde, com Gelásio I, afirma-se por primeira vez o poder espiritual frente ao poder temporal: aos reis pertencem as coisas temporais, a ordem pública; aos bispos, as divinas⁶⁸⁷.

A segunda grande «revolução» acontece com a reforma gregoriana, no século XI, cujo objetivo era libertar a Igreja da ingerência dos príncipes laicos. Progressivamente, porém, o papado será não apenas o centro da unidade da Igreja, mas sobretudo a cabeça da Igreja, donde saem todas as decisões e donde se coordenam as funções vitais do conjunto eclesial. Esse desenvolvimento foi possibilitado quer pela reflexão jurídica dos canonistas, quer pela prática pastoral das ordens mendicantes nascentes.

Os canonistas, preocupados em delimitar os poderes do sacerdócio e do império, utilizaram o conceito de *potestas* para definir os diversos ministérios. A *plenitudo potestatis* é reservada ao Bispo de Roma, «vigário de Pedro» e único legislador na Igreja, sendo ele quem convoca doravante os concílios. Portanto, ele é considerado a fonte de todo o poder e de toda a autoridade na Igreja, de maneira que mesmo os príncipes temporais lhe estão submetidos no espiritual. Os decretalistas, no séc. XIII, elaboram ainda uma distinção fundamental entre poder de ordem (conferido pelo sacramento) e o poder de jurisdição (concedido pelo Papa), o que contribuirá para a centralização da jurisdição nas mãos do Papa.

Precisamente, as ordens mendicantes, supradiocesanas, difundiram a ideia de que esta jurisdição papal era o elemento decisivo. Deste modo, com a teologia «papista» do episcopado, elas transformaram o Vigário de Cristo⁶⁸⁸ – o Papa – em bispo de uma «diocese» universal, sendo os demais bispos seus meros funcionários. A Cúria papal de Avinhão levará esta teoria às suas últimas consequências, centralizando nela toda e qualquer nomeação episcopal.

lipse (cf. *Cidade de Deus*, 20, 9). O agustinismo político medieval basear-se-á nesta hermenêutica para desenvolver ideias teocráticas do papado.

⁶⁸⁷ «Há dois poderes, Augusto imperador, através dos quais se governa o mundo: a autoridade sagrada dos Pontífices e o poder real. Destes dois, é mais grave o peso dos sacerdotes, que deverão prestar contas na ocasião do julgamento divino...» (a tradução é nossa). GELÁSIO I, *Epistola VIII ad Anastasium Imperatorem*; PL, 59, c. 42.

⁶⁸⁸ Vigário de Cristo designava, na Antiguidade, qualquer um dos bispos (cf. 1Pe 2,25), sucessores dos Apóstolos, centro legitimador da celebração eucarística e garante da unidade da *ekklesia* local. Na alta Idade Média, a expressão foi absorvida pelo Papa: depois de um uso esporádico em S. Bernardo, que recorre a ela para designar o papa Eugénio III, ela passaria a ser de uso exclusivo papal com Inocência III (cf. Agostino PARAVICINI-BAGLIANI, *The Pope's Body*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2000, p. 58).

7.1.3. A ecclesiologia do «corpo místico»

A par do esforço em definir e defender as estruturas jurídicas e políticas da Igreja, por parte dos juristas, existe também uma tentativa de teólogos e liturgistas para captar a essência da Igreja através das imagens bíblicas. O século XII é a idade de ouro do simbolismo e existe um claro regresso às imagens bíblicas da Igreja mais comentadas pelos Padres antigos: casa ou templo de Deus, esposa de Cristo, povo (de Deus) peregrino, ou ainda a identificação com a mulher (e Mãe dos crentes) de Apocalipse 12.

A Igreja é entendida como o reino de Deus em construção (ou realização), ainda imperfeito, mas orientado para a sua consumação – e, neste sentido, a categoria evangélica do «reino» identifica-se, praticamente, com a história do mundo, tal como já acontecia na *Cidade de Deus* de Agostinho. A ideia platonizante da Igreja-povo de Deus peregrino, como reflexo da Igreja celeste, inspira a distinção entre «Igreja militante» (expressão que surge por volta de 1160) e «Igreja triunfante» – aliás, o aparecimento de ordens militares e da proclamação da Cruzada devem ter tido alguma influência nesta terminologia.

Mas a imagem bíblica dominante para referir a Igreja é, claramente, a de corpo de Cristo, por influência sobretudo de Santo Agostinho. O bispo de Hipona distinguia dois níveis na realização da Igreja: primeiro, a comunhão com Cristo através da fé e dos sacramentos por Ele instituídos; segundo, a constituição de um corpo verdadeiro (*proprium et verum corpus*), animado pelo Espírito Santo. Ou seja, a Igreja é constituída por todos os que creem em Cristo, desde o início do mundo⁶⁸⁹; mas, contudo, é a *caritas* (o Amor, isto é, o Espírito Santo) que faz a unidade dos cristãos. Em suma: a fé, selada pelo batismo, incorpora o homem ao corpo de Cristo (a Igreja) e torna-o partícipe do seu Espírito.

Porém, por volta de 1150, ocorre uma reviravolta na terminologia: a expressão «corpo místico» (*corpus mysticum*), que era usada no contexto da reflexão sacramental, eucarística, passou a designar correntemente a Igreja (*corpus ecclesiae mysticum*)⁶⁹⁰, enquanto

⁶⁸⁹ Segundo os Padres antigos, a Igreja é composta por todos os «justos» que creem em Cristo: antes da Encarnação, os justos (do Antigo Testamento ou do paganismo) que creem em Cristo «que há de vir»; depois do nascimento de Cristo, os justos que creem em Cristo «que já veio». Esta doutrina mantém-se na Constituição Dogmática sobre a Igreja *Lumen gentium*, do Concílio Vaticano II, n. 2.

⁶⁹⁰ Nesse momento, há também uma evolução na compreensão sacramental da Igreja. Na Antiguidade, havia já uma compreensão sacramental da Igreja. Por um lado, entendendo a Igreja como uma realidade espiritual (mística), cuja essência é invisível e celestial, ela é praticamente vista como um «sacramento» do qual brotam os demais sacramentos. Por outro lado, na sua visibilidade histórica, a Igreja é uma realidade comunitária, enquanto comunidade dos fiéis reunidos em torno do seu Bispo e alimentada, na Eucaristia, pela carne vivificante do Verbo encarnado. É esta dupla perspectiva que explica a sacramentalidade da Igreja tal como a exprime o jesuíta Henri de Lubac, como «sacramento de Cristo» (*Méditation sur l'Église*, Paris, 1953, p. 175), podendo aplicar-se aos demais sacramentos o que ele diz em relação à Eucaristia: «A Igreja

a expressão «corpo verdadeiro» (*corpus verum*) passou a designar a Eucaristia, particularmente para sublinhar a presença real de Cristo nas espécies eucarísticas. Deste modo, a relação intrínseca entre Eucaristia e Igreja – na dimensão da *communio* – desaparece na consciência comum, para se centrar sobretudo na presença real somática⁶⁹¹.

A eclesiologia do corpo místico harmoniza-se com a teologia da graça capital, refletindo o acréscimo de importância da cristologia na reflexão teológica medieval. Como já mencionámos anteriormente, a teologia da graça capital distinguia em Cristo (o homem-Deus) uma tríplice graça: a *graça incriada*, própria da Pessoa divina (o Verbo de Deus); a *graça da união hipostática*, pela qual Jesus Cristo se torna mediador universal da salvação; e a *graça capital*, que possui enquanto Cabeça do corpo místico e que Ele comunica aos membros desse corpo. Na sequência desta reflexão, na *Suma Teológica*, S. Tomás introduz o tema da casualidade instrumental da humanidade de Cristo e dos sacramentos, que são como que o seu prolongamento na concessão da graça.

7.1.4. Os primeiros tratados de eclesiologia

É, portanto, neste contexto que surgem os primeiros tratados de eclesiologia, nos primeiros anos do século XIV⁶⁹². Mas como refere Salvador Pié-Ninot, esta qualificação é enganadora: ditos tratados têm muito pouco de teológico, e são sobretudo obras em defesa ou contra a autoridade papal. Haveria que esperar pelo século seguinte, para encontrar verdadeiros tratados eclesiológicos⁶⁹³. De qualquer maneira, as obras do século XIV apresen-

faz a Eucaristia, e a Eucaristia faz a Igreja.» Agora, porém, uma vez que a Eucaristia se constitui como princípio vital do corpo místico de Cristo (e prolongamento da concessão da graça capital), ela torna-se num sacramento necessário para a salvação!

⁶⁹¹ Cf. DIONISO BOROBIO, *Op. cit.*, p. 332. Separada do «sacramento da unidade», a Igreja será vista – nos tratados de eclesiologia subsequentes – numa perspectiva meramente externa e jurídica, chegando mesmo a separar nela o «corpo místico» invisível do corpo social, institucional e visível. Segundo A. Gerken, há uma clara redução na conceção da relação Igreja-Eucaristia: nesta perspectiva, a Eucaristia «faz» a Igreja, ou seja, a comunhão do corpo de Cristo constitui a comunidade dos santos; mas já não é verdade que a Igreja faça a Eucaristia! (cf. *Teología de la eucaristía*, Madrid, Paulinas, 1973, pp. 122-123).

⁶⁹² Sobre este ponto, ver Salvador PIÉ-NINOT, *Op. cit.*, pp. 484-501. A maior parte dos especialistas entendem que o primeiro tratado de eclesiologia é o *De regimine christiano* do monge agostinho Tiago de Viterbo (1301-1302), embora este pareça claramente devedor da obra *De ecclesiastica potestate* do seu confrade Egídio Romano (1301), que é também o provável autor da Bula *Unam sanctam* de Bonifácio VIII. Neste período, existem mais de trinta tratados referentes à Igreja, sendo os mais influentes: o *De potestate papae* (1301), de Henrique de Cremona; o *Summa de potestate ecclesiastica* (1320), do agostinho Agostinho Triunfo; e o *De statu et planctu ecclesiae* (1332-1335), do franciscano Álvaro Pais. De cariz contrário, opostos à teocracia dos anteriores, as obras *De potestate regia et papali* (c. 1302) do dominicano João de Paris, o *Defensor pacis* (1324) de Marsílio de Pádua, ou o *Breviloquium de potestate papae* (c. 1340), de Guilherme de Ockham.

⁶⁹³ É o caso das obras *Summa de Ecclesia* (1436), de Juan de Torquemada, ou o *Tractatus de Ecclesia* (1440-41), de João de Ragusa.

tam a Igreja como um paradigma de ordem político, ou seja, como um «Estado exemplar» em que a organização eclesiástica se apresenta à maneira de governo temporal. Noutros termos, o governo da Igreja não é assim tão diferente do governo de um Estado.

Estes primeiros tratados «eclesiológicos» concebem, então, a Igreja como uma sociedade visível e organizada⁶⁹⁴. Colocando de lado os aspetos unicamente de ordem «política»⁶⁹⁵, vejamos as transformações eclesiológicas que então ocorrem.

O papa Gregório VII – aquele que deu o nome à chamada «reforma gregoriana» – contribuiu para essa mudança com dois elementos: primeiro, a reivindicação do poder de jurisdição papal (presente no *Dictatus Papae*, de 1075), fundado nas suas prerrogativas enquanto sucessor de Pedro – que recebeu o poder diretamente de Cristo e foi o fundador da Igreja romana –, de modo que a Igreja romana ocupa um lugar especial na Igreja universal; segundo, uma maior precisão do conceito de *ecclesia*, fazendo com que se distinguisse das noções de «sociedade cristã» e de «sacro império», com que anteriormente se havia confundido (com e depois de Carlos Magno).

Inocêncio III impõe o título de «Vigário de Cristo» – em vez do tradicional «Vigário de Pedro» –, de modo a apresentar-se como *caput Ecclesiae* («cabeça da Igreja») e reclamar a *plenitudo potestatis* («poder absoluto»), enquanto os demais cargos eclesiásticos (e o episcopado) possuiriam apenas *pars sollicitudinis* («partilha de responsabilidade») no governo da Igreja. Deste modo, o Papa mostrava que o poder dos bispos derivava do poder de jurisdição papal⁶⁹⁶ – na prática, o Papa tornava-se bispo de uma «diocese universal», fazendo dos demais bispos seus colaboradores! O Concílio de Latrão IV, convocado por Inocêncio III, seria uma clara manifestação da afirmação universal da Igreja romana.

⁶⁹⁴ A reflexão do início do séc. XIV é o culminar do processo iniciado pela reforma gregoriana, no contexto da disputa entre o *imperium* (realeza) e o *sacerdotium* (papado), e para a qual contribuíram três influentes Papas: Gregório VII, Inocêncio III e Bonifácio VIII. No começo, a única justificação teórica do poder monárquico era de ordem teológica: o imperador e o Papa recebiam ambos de Deus o poder e eram seus ministros na terra (a teoria gelasiana). Em 1300, porém, a situação mudara, graças à introdução, no séc. XII, do estudo do direito romano nas universidades e à redescoberta, no séc. XIII, do tratado sobre *Política* de Aristóteles.

⁶⁹⁵ Ainda antes de Gregório VII, foi importante a Bula *In nomine Domini* (1059) sobre a eleição papal, de Nicolau II, enquanto declaração de independência do papado quer da nobreza romana, que intervinha na nomeação dos pontífices, quer do poder imperial e sua influência. Gregório VII, indo claramente mais além de Gelásio I, concebe a Igreja como uma teocracia. E Inocêncio III é, claramente, o consolidador dos Estados Pontifícios.

⁶⁹⁶ Durante a Idade Média, o Pseudo-Jerónimo e o *Ambrosiaster* favoreceram uma reflexão que centrou o poder da ordem na sua relação com o sacramento da Eucaristia, ou seja, com o sacerdócio. Deste modo, praticamente toda a escolástica negou a dignidade sacramental do episcopado, equiparando o bispo ao presbítero – na função (e dignidade) sacerdotal –, e distinguindo-se apenas pela chamada «jurisdição» eclesiástica para o governo diocesano. Cf. K. BERGER-W. BEINERT, «Episcopado», in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi – Enciclopedia Teológica*, vol. 2, 2.^a ed., Barcelona, Herder, 1976, pp. 607-617.

A Bula *Unam sanctam* (1302), de Bonifácio VIII, é a expressão final desta transformação teocrática: um elenco de princípios fundamentais para a condução da sociedade cristã, na defesa do poder jurisdicional do Papa, identificado plenamente com a Igreja – o Papa era a Igreja.

Esta conceção teocrática seria defendida pela maioria dos teólogos do séc. XIV, que viam a Igreja como uma sociedade unificada, governada pelo Papa – enquanto pastor (de uma diocese) universal – e zelosa por manter a sua liberdade (face ao poder político). Esta Igreja concebe-se como um Estado ou uma monarquia (eletiva)⁶⁹⁷.

De opinião contrária houve também algumas figuras importantes. O dominicano João de Paris defende que o poder do Papa é apenas poder de ordem (episcopal): o pontífice está na Igreja como membro supremo, mas não está acima dela, como Cristo, a verdadeira Cabeça da Igreja⁶⁹⁸. O também dominicano Pedro de Palude contesta o poder temporal do Papa, afirmando que os reis não recebem a jurisdição temporal do Pontífice, embora lhe estejam submetidos nas coisas espirituais.

No seu *Defensor da paz* (1324), Marsílio de Pádua aplica à Igreja as ideias políticas aristotélicas: enquanto a doutrina corrente subordinava o poder temporal ao espiritual, em nome da unidade e harmonia (como fim último), Marsílio defende que é a Igreja que se deve submeter ao Estado; o poder legislativo pertence apenas ao povo e ao príncipe (que recebe o poder do povo), a quem compete assegurar a paz e a unidade, bem como a observância das leis. Neste sentido, a Igreja não dispõe de nenhum poder coercivo. Aliás, para o pensador patavino, a primazia papal é uma criação histórica e a autoridade suprema na Igreja é o concílio, representativo da universalidade dos fiéis, assistido pelo Espírito Santo.

O papa João XXII condenou como heréticas as ideias de Marsílio. Guilherme de Ockham tentou, depois, suavizar algumas das posições do teólogo de Pádua: admite que o poder temporal não dependa do Papa – os reis recebem-no de Deus ou da comunidade, que lho confiam em conformidade com o direito secular –, mas o Pontífice tem uma direção especial sobre a comunidade cristã, sobretudo quanto ao espiritual. E assim como o príncipe pode intervir em assuntos eclesiásticos quando falte o clero, também o Papa pode intervir no temporal quando faltem as instâncias políticas normais.

⁶⁹⁷ Daí a importância da bula de Nicolau II, mencionada anteriormente.

⁶⁹⁸ Este defensor de um «conselho papal universal», entende que um mau Papa pode ser deposto pelo povo cristão ou por uma assembleia de cardeais representativa da Igreja (P. THION, *Op. cit.*, p. 242).

7.1.5. As sumas do século XV

A crise do papado durante o séc. XIV, e, sobretudo, o Cisma do Ocidente (1378-1417), fizeram com que se desenvolvessem as ideias conciliaristas, triunfadoras nos concílios de Constança (1414-1418) e Basileia-Florença (1431-1445). É neste contexto que surgem as sumas de João de Ragusa e Juan de Torquemada.

A primeira suma, e a que teve mais impacto posteriormente, foi a de Juan de Torquemada, *Summa de Ecclesia* (1436). O autor castelhano desenvolve uma teologia do corpo místico em que Cristo, Cabeça desse corpo, não só tem influência nos membros, como também sofre influência deles. O que constitui a Igreja não é apenas a comunhão numa mesma fé, como defendia Santo Agostinho, mas também o governo dos bispos e do Papa (síntese das ideias medievais). Por isso, à Igreja pertencem não só os predestinados (os «justos»), mas também todos os crentes enquanto estiverem ligados à Igreja, confessando a verdadeira fé, e não se separarem dela (como os apóstatas e os hereges). Defensor do poder papal nos concílios de Constança e Basileia, Torquemada identifica a Igreja universal com a Igreja romana, que merece o título de «católica» por ter mantido a fé das origens. O Papa, que é a sua cabeça, recebe diretamente de Cristo a plenitude do poder eclesiástico. Por esta razão, ele é a única fonte do poder (de jurisdição) na Igreja; o Papa não é parte da Igreja, mas o seu todo, e o concílio é-lhe dependente, porque convocado por ele (exceto, é claro, em caso de Papa herético ou cismático).

Nicolau de Cusa participou no Concílio de Basileia e defendeu, durante esses anos (1432-1436), um conciliarismo moderado: o poder do Papa não seria qualitativamente diferente do dos bispos; ele não seria um «bispo universal» nem estaria acima dos demais bispos. O que faz um concílio ser ecuménico, não é apenas o facto de ser convocado pelo Papa, mas pela presença nele de todas as sedes patriarcais. Posteriormente, contudo, ele torna-se papista e defende o Papa em Florença: o concílio também se pode enganar, e recebe a sua autoridade do Papa, cabeça visível da Igreja, que é quem promulga os documentos conciliares. Apesar desta mudança, o Cusano permanece fiel à ideia de representação: o poder pertence à Igreja, representada pelo concílio e naquele que assume a sua presidência – ou seja, o Papa.

A suma de João de Ragusa, *Tractatus de ecclesia* (1440-41), é menos conhecida e não teve tanta influência. Na esteira de Santo Agostinho, Ragusa define a Igreja como a comunidade de todos os fiéis (bons e maus) que seguem a fé ortodoxa, reunidos pela participação nos sacramentos da Igreja. Há uma série de elementos visíveis que tornam a Igreja

num grupo historicamente perceptível. Acerca da autoridade do Papa e do concílio, Ragusa define uma via intermédia: o Papa é o hierarca supremo, mas está submetido à Igreja como um todo e ao concílio geral. É certo que é cabeça, que preside, mas a título vigário, e o seu poder está ao serviço da Igreja, a única infalível.

7.1.6. *A Igreja nos reformadores*

A reforma questionou numerosos aspetos da vida cristã, mas o seu principal alvo foi a instituição eclesial e a sua autoridade: o papado. Segundo Lutero, Roma – ou, se quisermos, a Igreja romana – atrincheirara-se por detrás de três muros: 1) a reivindicação da superioridade do poder espiritual sobre o secular; 2) o monopólio na interpretação das Escrituras; 3) o facto de reservar ao Papa a convocatória de um concílio geral.

Os reformadores não pensavam estabelecer uma outra Igreja, mas concebiam o seu movimento como temporário, até que se desse a verdadeira reforma da Igreja-Mãe. Em lugar do reino papal, era preciso estabelecer o reino de Cristo (Calvino); em lugar do direito canónico e das regras humanas, era preciso restabelecer a autoridade da Palavra de Deus (Lutero). Fiéis ao pensamento agostiniano (e na linha dos movimentos espirituais medievais), os reformadores sublinhavam que a verdadeira Igreja de Cristo não se podia identificar, de modo algum, com a instituição corrupta que tinham diante dos olhos.

A Igreja é o conjunto dos verdadeiros crentes, que vivem da fé na graça salutar divina, dada em Jesus Cristo e comunicada ao crente pelo Espírito Santo. Esta Igreja não é perceptível com clareza... só Deus a conhece. Lutero fala de uma «Igreja oculta». Calvino, de uma «Igreja invisível». Melancton, de uma «Igreja interior e invisível», que não se pode confundir com a Igreja visível. E, na existência cristã, a única autoridade que se impõe à consciência é a autoridade de Deus e da sua Palavra.

Este entendimento está bem presente na definição que é expressa na *Confissão de Augsburgo*:

A Igreja é a assembleia dos santos, em que se ensina o Evangelho na sua pureza e se administram regularmente os sacramentos. Para que haja uma verdadeira unidade na Igreja, basta estar de acordo na doutrina do Evangelho e na administração dos sacramentos. Não é necessário que, por toda a parte, haja as mesmas tradições humanas ou os mesmos ritos e as mesmas cerimónias, de instituição humana. Por isso Paulo dizia: «Uma só fé, um só batismo, um só Deus e Pai de todos, etc.» (Art. 7.º).

A Reforma retoma ainda uma ideia eclesiológica fundamental: a igualdade de todos os batizados, independentemente do seu estado de vida. Não é uma sociedade desigual! Além disso, o sacerdócio, à luz das Escrituras, é uma prerrogativa de todo o batizado: o sacerdócio universal dos fiéis. Enfim, todos são chamados à santidade, cada um no seu estado de vida.

7.1.7. Trento e a Contrarreforma

O Concílio de Trento mal falou de eclesiologia, e não encontramos ali uma reflexão sistemática. Dos pontos que abordou, podemos destacar os seguintes: 1) acerca da autoridade das Escrituras, reclamada pelos reformadores, o concílio refere a *sola Scriptura* como fonte de fé, mas afirmando que a Igreja recebe as Escrituras e a Tradição com o mesmo respeito, evocando ainda o *consensus Ecclesiae* na transmissão da revelação e a assistência do Espírito que assegura a fidelidade da sua interpretação pela Igreja (Sessão 4); 2) reafirmar a existência de uma hierarquia na Igreja e a sua origem divina (Sessão 23); 3) relativamente ao poder do concílio, Trento aprova os decretos como seus (não são publicados como decretos papais), apenas aprovando uma petição de confirmação pelo Papa, para salvaguardar a tradição⁶⁹⁹.

Durante a Contrarreforma, ao mesmo tempo que a Cúria Romana reforçava o seu poder e influência (criação das «Congregações» romanas), os Jesuítas recém fundados, e principais controversistas contra os reformados, elaboravam alguns dos tratados eclesiológicos mais influentes deste período. O principal é, sem dúvida, o realizado por Roberto Bellarmino, no seu escrito *Controvérsias* (em 3 volumes, saídos entre 1586 e 1593).

Preocupado em responder aos dois pontos discutidos pelos reformadores – a visibilidade da Igreja e a autoridade papal –, o teólogo jesuíta dá uma definição da Igreja que permaneceu, praticamente, até ao Concílio Vaticano II (1962-1965):

Há apenas uma única Igreja, e não duas, e esta única Igreja verdadeira é a assembleia dos homens reunidos pela profissão de uma única fé cristã e a comunhão nos mesmos sacramen-

⁶⁹⁹ O concílio procurou e conseguiu um certo equilíbrio entre o poder do concílio e o poder papal. Foi uma questão também de estratégia: todos os Padres conciliares eram bispos (os teólogos eram apenas simples conselheiros dos bispos) e, claramente, não queriam reforçar nem os poderes da Cúria Romana (o centralismo) nem o poder dos leigos (democratizar a instituição). Exerceram, por isso, um «episcopalismo prático» (cf. P. THILS, *Op. cit.*, 358). O papado contrariou, contudo, estas intenções, pois desenvolveu posteriormente a administração romana, com a criação de «Congregações» (uma espécie de ministérios da Cúria), que reforçaram a imagem de um Estado centralizado, passando Roma a controlar efetivamente tudo! (*Ibid.*, 360).

tos, sob o governo dos legítimos pastores e, sobretudo, do único vigário de Cristo na Terra, o Pontífice Romano.

Nesta definição, há um forte acento na visibilidade da Igreja e no seu governo hierárquico. Nela, Belarmino desenvolve quatro «notas» características:

1) Retomando a tradicional definição da Igreja como «congregação dos fiéis cristãos», ele tem um particular entendimento da expressão «assembleia dos homens», tipicamente jurídica e societária⁷⁰⁰.

2) Em relação ao episcopado (aos «pastores»), ele afasta-se do entendimento corrente tardo-medieval. Se o Papa recebe a autoridade diretamente de Cristo («Vigário de Cristo»), os bispos não são meros vigários seus, mas pastores de pleno direito, embora recebam do Pontífice a jurisdição (o poder pastoral). Com exceção de alguns tomistas extremos, a maior parte dos teólogos pensam que o episcopado representa um grau próprio dentro do sacramento da Ordem.

3) Quanto ao concílio, Belarmino considera que é, o mais provavelmente, de instituição divina. E os decretos conciliares, uma vez confirmados pelo Papa, seriam infalíveis, pois representam a totalidade da Igreja.

4) Por último, relativamente ao Romano Pontífice, Belarmino manifesta-se também contrário ao pensamento teocrático: ele afirma, claramente, que o Papa não tem o domínio temporal do mundo; ou seja, no temporal, o Vigário de Cristo gozaria apenas de um poder indireto sobre os príncipes, sempre que estivesse em causa o fim espiritual (um poder, contudo, que incluía a faculdade de depor reis... tirânicos). Relativamente à teoria dos dois poderes, ele considera que o poder eclesiástico (espiritual) vem de Deus, e o temporal (político), do povo.

A teologia controversista empobreceu muito a eclesiologia, contribuindo para a afirmação total de uma imagem «institucional» da Igreja. Discute-se muito a pertença à Igreja, a infalibilidade do Papa e do concílio, e a sua hierarquia (bispos e Pontífice), e ignora-se completamente a Igreja particular, a comunhão dos santos, o sacerdócio universal dos fiéis e os carismas. A Igreja é apresentada como «sociedade perfeita», pois possui em si mesma todos os meios necessários para conduzir os seus membros à finalidade com que foi instituída. A Igreja compreendida como hierarquia converte-se em critério definidor do conteú-

⁷⁰⁰ É o famoso texto de Belarmino: «Para que alguém possa ser considerado como tomando parte, de algum modo, na verdadeira Igreja... segundo entendemos, não se requer nenhuma virtude interior, mas apenas a profissão exterior da fé e a comunidade dos sacramentos, coisa acessível aos nossos sentidos. Efetivamente, a Igreja é uma assembleia de homens tão visível e palpável quanto o é a assembleia do povo romano, ou o reino de França, ou a república de Veneza.»

do da fé (a guardiã do «depósito da fé») e da justa interpretação das Escrituras. A pertença à Igreja verdadeira, e «visível», passa a ser o critério de salvação: «Fora da Igreja não há salvação»⁷⁰¹.

Muito diferente da teologia controversista, é a eclesiologia que transparece nos catecismos, e sobretudo no *Catecismo Romano*. Recolhendo as tradições mais antigas, recorre às imagens bíblicas para descrever a Igreja: povo, casa, rebanho, esposa, corpo de Cristo, etc. Atribui a sua instituição à iniciativa do Deus Trino, e o seu desenvolvimento histórico como o âmbito da ação do Espírito Santo. Esta Igreja é apresentada como sendo constituída por dois grupos: a Igreja triunfante do Céu (os bem-aventurados) e a Igreja militante, e peregrina, na Terra (os fiéis cristãos). O Catecismo não perdeu a dimensão mistérica da Igreja, apresentando-a como uma realidade simultaneamente visível e invisível. Nela, há lugar para os ministérios, os carismas, a Palavra e os sacramentos. Finalmente, é uma Igreja uma, mas composta de muitas Igrejas (locais).

7.2. O conceito de Igreja nos sermões de Vieira

Como já o referimos em capítulo precedente, a parenética católica pós-tridentina servia para divulgar a doutrina tradicional, tal como fora exposta nos decretos do Concílio de Trento. Em relação à doutrina da Igreja (eclesiologia), como vimos, o concílio pouco disse, pelo que os pregadores difundiam sobretudo as reflexões desenvolvidas pelos controversistas, e muito particularmente pelo jesuíta Roberto Belarmino.

Nos sermões vieirianos, portanto, encontramos também ecos dessas reflexões dos seus confrades, mas, como já acontecia com os temas teológicos estudados no capítulo 5, Vieira não está cativo das exposições mais recentes, antes faz eco das riquezas do pensamento milenar do Cristianismo.

7.2.1. Ecos da eclesiologia societária

À semelhança de Belarmino, Vieira entende a Igreja como o «corpo místico de Cristo»⁷⁰², cuja cabeça é o próprio Cristo. Esta Igreja – a «verdadeira Igreja» – identifica-se

⁷⁰¹ A comunidade crente é considerada, cada vez menos, como «sujeito» ativo da missão eclesial. Por isso, não é de estranhar que, no séc. XIX, se torne corrente a distinção entre Igreja docente (a hierarquia) e Igreja discente (o povo).

com a Igreja católica⁷⁰³, e tem a Virgem Maria, Mãe de Jesus Cristo, por sua Mãe⁷⁰⁴. Ela própria é «Mãe» e «Santa»⁷⁰⁵, governada pelo Sumo Pontífice⁷⁰⁶, Vigário de Cristo, que tem o «poder, e jurisdição universal sobre toda a Igreja»⁷⁰⁷.

A Igreja é, então, definida como «a congregação universal de todos os Fiéis [...] cuja cabeça é o mesmo Cristo, e os Fiéis somos os membros»⁷⁰⁸, mas o aspeto da visibilidade não é tão marcante como em Belarmino. A noção de «congregação» (*ekklesia*) em Vieira mantém ainda a sua relação bíblica, a saber, está em continuidade com a assembleia dos israelitas (a *qahal*)⁷⁰⁹, como claramente é dito no «Sermão VIII» do Rosário:

Igreja entre nós significa vulgarmente Templo; e no tempo de Davi não havia Templos; porque em todo o Reino, e Povo de Israel não houve mais que o Templo de Jerusalém, edificado a primeira vez por Salomão, filho do mesmo Davi, depois de sua morte. Diz contudo Davi que louvava, e louvaria a Deus na Igreja; porque Igreja não é nome de lugar, senão de pessoas, e significa ajuntamento, ou congregação de gente, principalmente da mesma Fé, ou crença, ou seja na casa, ou na praça, ou no campo, ou em lugar consagrado a Deus, como este em que estamos⁷¹⁰.

Aliás, num «Sermão de Santo António» (1670), ele parece afastar-se claramente da interpretação de Belarmino, alargando o corpo místico de Cristo a toda a humanidade, chamada ao projeto universal de salvação:

O corpo místico de Cristo, materialmente considerado, é todo o género humano: os Fiéis são o corpo vivo, porque é corpo informado com a Fé; os Infieis são o corpo morto, porque é corpo informe. Quando recebem a Fé, então recebem também a forma, e se fazem membros vivos do corpo místico de Cristo, que é a Igreja. Para isto Se serviu Cristo daquele soldado, e da sua lança: *Ut sibi Ecclesiam fabricaret* [para edificar uma Igreja para si], diz São Cipriano⁷¹¹.

À boa maneira agostiniana, também para Vieira a Igreja é *permixta*, isto é, «se compõe de maus, e bons, de devotos, e indevotos, e de fiéis, e infieis»⁷¹², como afirma no «Sermão da Bula da Santa Cruzada» de 1647.

⁷⁰² Cf. OC, II, III, p. 91; VI, pp. 153s; VII, pp. 67, 110 e 119; VIII, p. 424; X, p. 246; XI, p. 433.

⁷⁰³ Cf. OC, II, VII, p. 60; ou ainda IV, p. 204s.

⁷⁰⁴ «A mesma Virgem não só foi Mãe de Cristo, Cabeça da Igreja, senão também Mãe de todos os membros do mesmo Cristo, que são os Fiéis» («Sermão XXIX» do Rosário; OC, II, IX, p. 390; cf. também IV, pp. 87 e 243).

⁷⁰⁵ Igreja, «nossa Mãe» (cf. OC, II, IV, pp. 87 e 243); a «Santa Igreja» (cf. OC, II, IV, pp. 87, 181 e 397; ou ainda II, pp. 276s; III, p. 348; XII, p. 134).

⁷⁰⁶ «Pontífice Sumo, e universal da Igreja» (OC, II, XIII, p. 241).

⁷⁰⁷ *Ibid.*

⁷⁰⁸ OC, II, VI, p. 153.

⁷⁰⁹ Cf. OC, II, VII, p. 60: «Não sei se teve David pensamento particular em chamar à multidão dos que o viam, e ouviam, nomeadamente "Igreja": *Et noverit universa Ecclesia haec.*»

⁷¹⁰ OC, II, VIII, p. 242.

⁷¹¹ OC, II, X, p. 246.

⁷¹² OC, II, XV, p. 161.

Um outro aspeto relacionado com a eclesiologia institucionalista prende-se com o que é comum chamar-se «magistério da Igreja»⁷¹³. Ora, nos seus sermões, Vieira parece fazer eco dessa realidade quando repete constantemente que a Igreja – única e universal – «diz», «prega», «repete», «ensina», etc. Como mostrou Y. Congar, Tomás de Aquino distinguia dois tipos de magistério das Escrituras Sagradas: o dos bispos, que pregam e ensinam (o magistério ou «cátedra pastoral»); e o dos mestres de teologia, que ensinam (o magistério ou «cátedra magistral»). Com o advento da teologia positiva, no século XVI, o magistério eclesial alargou-se ao conjunto das «fontes» teológicas: os concílios, os textos litúrgicos, os Papas, etc. A tudo isto se refere, certamente, Vieira quando evoca essa Igreja «magisterial».

7.2.2. *Imagens bíblicas da Igreja*

Na linha da longa tradição cristã, Vieira não usa apenas a imagem de «corpo» para se referir à Igreja, mas vemo-lo recorrer a várias outras no conjunto dos seus sermões.

No «Sermão na segunda-feira depois da segunda Dominga da Quaresma» (1652), comentado as palavras de Jesus na cruz, «Meu Deus, porque me abandonaste?» (Mt 27,46), o pregador jesuíta argumenta:

E naquela mesma hora deixou Deus, repudiou, e lançou de Si a nação Hebreia, e passou a sua fé, o seu culto, e a sua Igreja do Povo Judaico para o Gentílico. Assim o significou na mesma hora o véu do Templo, que cobria o *Sancta Sanctorum*, rasgando-se⁷¹⁴.

Indiretamente – pois o pregador jesuíta raramente o fará diretamente –, Vieira aplica à Igreja a imagem/noção bíblica de «povo» de Deus, ou, se quisermos, de «novo povo» de

⁷¹³ Efetivamente, a conceção institucionalista da Igreja evoca três poderes da Igreja – ensinar, santificar e governar –, identificados todos com o corpo governante, ou seja, com a hierarquia (cf. A. DULLES, *Op. cit.*, p. 16s). Embora a expressão «*Mater et Magistra*» apenas se venha a impor no séc. XIX, criando a distinção entre Igreja docente e Igreja discente, ela é mais antiga, remontando a Celestino III (1191-1198). Bernardo de Fontcaude utiliza já a expressão «magistério da Igreja» num sentido muito próximo ao atual, embora este apenas se tenha desenvolvido após o Concílio de Trento (cf. B. SESBOÜÉ, «Exposición de la fe y apología en la Edad Media», in ID. [dir.], *Historia del dogma*, t. IV (*La Palabra de la salvación*), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, p. 79; ID., «L'autorité de la tradition», in H. LAUX-D. SALIN [dir.], *Dieu au XVII^e siècle: Crises et renouvellements du discours - Philosophie, esthétique, théologie, mystique*, Paris, Ed. Facultés Jésumes de Paris, 2002, p. 215s).

⁷¹⁴ OC, II, III, pp. 90s. Esta interpretação do véu «rasgado» é fundamentada em vários Padres da Igreja (Jerónimo, Ambrósio, Orígenes, Teofilacto, Eutímio), e nomeadamente no papa Leão Magno, que cita diretamente. Cf. ainda p. 111.

Deus. Assim como na nação hebreia estava «naquele tempo a verdadeira Igreja»⁷¹⁵, também a «nova Igreja convertida da Gentilidade»⁷¹⁶ pode ser entendida como «novo povo» de Deus, «peregrin[o] na terra»⁷¹⁷.

Em duas outras passagens, Vieira utilizará também as imagens da torre e do templo, referidas à Igreja⁷¹⁸. No entanto, as imagens por que demonstra claramente mais interesse são, sem dúvida, as de esposa⁷¹⁹ e rebanho⁷²⁰ (que também serão importantes na sua obra profética). Para ele, estas duas imagens, mais do que qualquer outras, revelam a natureza mística (ou espiritual) da Igreja, para a qual o mais decisivo é o amor de Cristo pela humanidade e a salvação de todo o género humano. Senão vejamos duas passagens fundamentais dos sermões a este respeito. A primeira do «Sermão do Mandato» de 1670, em que o autor une vários textos bíblicos, do Livro dos Génesis e da Carta aos Efésios, mas centrando-se sobretudo no Cântico dos Cânticos e no Evangelho do Mandato (João 13):

Todos sabemos que a matéria dos *Cânticos* de Salomão é a história do amor, ou dos amores, de Cristo com sua Esposa, a Igreja. Pois Esposa Santa, este [o afastamento do esposo] é o fim com que dais fim à história do amor de vosso Esposo? [...]

Deixar os pais por amor da esposa foi o ponto mais alto, que soube imaginar o amor de Adão; mas Cristo chegou a fazer o que ele não chegou a imaginar: porque chegou a deixar a Esposa por amor da Esposa. *Sacramentum magnum in Christo, et in Ecclesia* [Grande sacramento é este, em Cristo e na Igreja; Ef 5,32]. A Esposa de Cristo é a Igreja: a Igreja somos nós, e Cristo chegou a nos deixar a nós por amor de nós⁷²¹.

E depois, no «Sermão do Espírito Santo»:

As ovelhas, que São Pedro havia de apascentar, eram as nações de todo o mundo, as quais Cristo queria trazer, e ajuntar de todo ele, e fazer de todas um só rebanho, que é a Igreja debaixo de um só Pastor, que é São Pedro [...] De maneira que o rebanho, que Cristo encomen-

⁷¹⁵ *Ibid.*, p. 111. Cf. também «Sermão VIII» do Rosário, onde, como já referimos, Vieira aproxima o conceito grego de *ekklesia* do hebraico *qahal* (ver também VIII, pp. 242-243).

⁷¹⁶ «Sermão XX» do Rosário (OC, II, IX, p. 162). Vieira refere a profecia de Isaías 60,4 (cf. 57,19) – «Os teus filhos chegam de longe» –, que será evocada por Lucas para referir precisamente a *ecclesia* dos gentios (cf. At 2,39 e 22,21).

⁷¹⁷ OC, II, V, p. 227.

⁷¹⁸ «Esta torre é a Igreja Católica, a qual desceu a fundar o Espírito Santo por sua mesma Pessoa, e na qual se verifica propriissimamente o *cujus culmen pertingat ad Caelum*: porque sendo militante na terra, é justamente triunfante no Céu» (OC, II, V, p. 230). «Aquela representação [a Arca do Testamento] no Templo antigo, que também significava a Igreja, era figura profética...» (*Ibid.*, IX, p. 73).

⁷¹⁹ Cf. OC, II, IV, pp. 397-399; V, pp. 163, 208, 220, 261; VI, pp. 149, 161s; VII, p. 119, X, pp. 116s; XV, p. 161. Trata-se, evidentemente, da Igreja universal, porque Vieira também faz eco de uma tradição antiga que concebe em termos esponsais a relação do bispo com a sua Igreja local (cf. II, pp. 276s). Dessa tradição ficou o anel episcopal, que, para além da sua funcionalidade prática (selar documentos importantes), simbolizava também os desposórios místicos do bispo com a sua Igreja (cf. Concílio de Toledo IV, cân. XXVIII; ver comentário de Juan TEJADA Y RAMIRO, *Collección de Cánones de la Iglesia Española*, tomo II, Madrid, D. Anselmo Santa Coloma y Compañía, 1850, pp. 283-284).

⁷²⁰ Cf. OC, II, V, p. 248; X, p. 246.

⁷²¹ OC, II, IV, pp. 397 e 399.

dou a São Pedro, não era rebanho feito, senão que se havia de fazer, e as ovelhas não eram ovelhas mansas, senão que se haviam de amansar⁷²².

Mas, além destas imagens, perfeitamente tradicionais, referidas à Igreja, Vieira evoca ainda algumas figuras vetero e neotestamentárias significativas.

Antes de mais, relacionadas com a imagem de esposa há pouco referida, e fundamentais para a sua conceção tripartida da Igreja (iniciada ou incoada, incompleta ou em crescimento, e concluída ou consumada), há três figuras veterotestamentárias que o pregador jesuíta evoca com frequência. Primeiro, o casal primordial – *Adão e Eva* – referido ao par Cristo e Igreja. Remetendo para o consenso dos Padres, Vieira compara a criação da Igreja, do «lado de Cristo», com a criação de Eva, do «lado de Adão»⁷²³. No Novo Testamento, particularmente em S. Paulo, Adão já era figura tipológica de Cristo, o «novo Adão» – ou, se quisermos, o «homem novo» (cf. Romanos 5 e 1Coríntios 15). Depois, do corpo de Cristo suspenso na cruz saiu «sangue e água» (João 19,34), símbolos, para os antigos Padres, dos sacramentos da Eucaristia e do Batismo, que, como vimos na síntese eclesiológica, constituem ou fazem a Igreja. Por isso, é natural que na conceção progressiva da Igreja (incoada-incompleta-consumada) esta tipologia seja importante para Vieira, sem anular a fundação «institucional» (Mateus 16,16) ou a «pneumatológica» (Atos 2). A segunda figura dos esposos Cristo-Igreja, e a mais usual, é a dos *esposos do Cântico dos Cânticos* (supostamente, Salomão e a Sulamita). Embora sendo originalmente um cântico profano, o Cântico foi incorporado aos cânones judaico e cristão com um sentido tipológico desde início⁷²⁴. Durante a Idade Média, foi também adquirindo um sentido profético e histórico: narrava a história de Cristo e da Igreja⁷²⁵. A terceira figura é a de *Jerusalém*, Cidade Santa, como a esposa escatológica de Cristo (cf. Apocalipse 21,2)⁷²⁶. O autor do Apocalipse faz eco, sobretudo, dos oráculos de Isaías, em que Deus restabelecerá a sua relação com Jeru-

⁷²² OC, II, V, p. 248.

⁷²³ Referida de passagem no «Sermão das Quarenta Horas» de 1642 (cf. OC, II, VI, pp. 161s) e no «Sermão do Mandato» de 1643 (cf. IV, p. 278), é um tema central – a formação e reforma da Igreja – no «Sermão da Bula da Cruzada» de 1647 (cf. XV, pp. 140-161).

⁷²⁴ Cf. Albert de PURY, «Le canon de l'Ancien Testament», in T. ROMER-J.-D. MACCHI-C. NIHAN (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genebra, Labor et Fides, 2009, pp. 19-41.

⁷²⁵ No «Sermão do Mandato» (1670), atrás citado, Vieira refere que «a matéria dos Cânticos de Salomão é a história do amor, ou dos amores, de Cristo com sua Esposa, a Igreja» (OC, II, IV, p. 397). Mas é no «Sermão na segunda-feira depois da segunda Dominga da Quaresma» (1652), pregado numa missão popular em Torres Vedras, que o inaciano alude a essa interpretação medieval, de que o Cântico de Salomão «descreve os sucessos também últimos da Igreja» (III, p. 102).

⁷²⁶ Esta figura é evocada de passagem em vários sermões (cf. OC, II, II, p. 277; III, p. 39; VIII, p. 88), mas referida expressamente no «Sermão da Epifania» (1662), num sentido claramente escatológico (cf. I, pp. 356s). Ver *infra*, ponto 7.2.4.

salém/Israel (Isaías 54,4-8; 61,10; 62,3-5)⁷²⁷. Trata-se aqui do carácter escatológico, que é o que mais interessa a Vieira.

Uma outra figura «esponsal», embora não humana, é a do par Sol-Lua, na profecia de Habacuc 3,11, que o pregador jesuíta refere no «Sermão da Ascensão de Cristo Nosso Senhor»⁷²⁸. Também ela é tradicional e patrística, colocando o acento no facto de a Lua não alumiar por ela mesma, mas receber a sua luz do Sol⁷²⁹.

Vieira refere também algumas figuras de mulheres neotestamentárias, que é interessante referir. A figura de mulher mais usada tipologicamente é a de Apocalipse 12, com as mais variadas aplicações: é usada sobretudo como figura de Maria⁷³⁰, mas também é referida à alma santa, a Teresa de Ávila, à Lusitânia, a Isabel e à mãe de Elias⁷³¹. Mas, sendo figura de Maria, ela é também figura da Igreja⁷³², da Igreja missionária, que gera novos filhos de Deus («Sermão da Epifania»)⁷³³, e da Igreja escatológica que se manifestará aquando da consumação do império de Cristo («Discurso Apologético»)⁷³⁴. Uma outra mulher que é apresentada como figura da Igreja é a mulher de Lucas 15,8-10. É no «Sermão de Santo António» de 1657 que Vieira sustém que essa mulher representa a Igreja militante e triunfante: enquanto Igreja militante na terra, ela «perde, e acha os pecadores»; enquanto triunfante, no céu, «celebra, e festeja suas conversões»⁷³⁵.

Enfim, uma figura também importante para Vieira é a do corpo natural de Cristo na sua relação com o corpo místico, tal como foi interpretada profeticamente por Nicolau de Cusa: segundo S. Paulo, o corpo de Cristo (a Igreja) há de crescer até alcançar «a medida

⁷²⁷ Cidade querida e eleita por Deus como «sua morada» (cf. Deuteronomio 12,5 *passim*), sintetiza nela a história de todo o povo eleito (cf. Ezequiel 16) e, por isso, se transforma, na sua orientação escatológica, em quase sinónimo de «reino de Deus» (cf. Isaías 2,2-5; 40,1-11).

⁷²⁸ Cf. OC, II, V, p. 208; e também IX, p. 311.

⁷²⁹ Este tema (*Mysterium lunae*) foi estudado em nossos dias pelo jesuíta Hugo RAHNER, *Miti Greci nell'interpretazione cristiana*, Bolonha, Il Mulino, 1971, pp. 107-198 (original de 1957). Cf. também, Hans Urs VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi. II. Ensayos Teológicos*, Madrid, Eds. Encuentro/Eds. Cristiandad, 2001, pp. 273-274. O tema constitui, aliás, o *incipit* da Constituição Dogmática *Lumen gentium*, do Concílio Vaticano II: «A luz dos povos é Cristo: por isso, este sagrado Concílio, reunido no Espírito Santo, deseja ardentemente iluminar com a sua luz, que resplandece no rosto da Igreja, todos os homens, anunciando o Evangelho a toda a criatura» (n. 1).

⁷³⁰ Cf. OC, II, III, p. 122; VII, pp. 203 e 209; IX, pp. 191s, 260, 375; XI, p. 175; XII, p. 127.

⁷³¹ Alma santa (OC, III, p. 309), Teresa de Ávila (VI, pp. 128 e 130), Lusitânia (X, p. 255), Isabel (XI, p. 86), mãe de Elias (*Ibid.*, p. 470).

⁷³² Maria figura da Igreja aparece também num dos sermões do Rosário, quando o pregador jesuíta interpreta as palavras da bem-aventurança de Lc 11,17 (cf. OC, II, IX, p. 129).

⁷³³ Cf. OC, II, I, p. 363.

⁷³⁴ Cf. OC, II, XIII, pp. 253-255.

⁷³⁵ OC, II, X, p. 205; cf. ainda p. 226. Neste contexto, importa referir que Vieira tem um particular interesse pelas parábolas da misericórdia, pois, em relação à primeira, também refere o pastor que vai à procura da ovelha perdida como figura de Cristo (ver «Sermão da Epifania», I, p. 394; e «Sermão da quarta Domingo da Quaresma» [1655], III, p. 308). E, no «Sermão do Espírito Santo», aplica a mesma figura aos missionários homens (que entram no sertão) e mulheres (que evangelizam em casa) (cf. V, p. 262).

completa da plenitude de Cristo» (Efésios 4,13); neste sentido, Nicolau de Cusa toma a idade de Cristo como figura da idade da Igreja, multiplicando o número de anos da vida de Cristo por jubileus (50 anos), tomando o total como a idade do mundo e da Igreja⁷³⁶.

7.2.3. *Eclesiologia de «comunhão»*

Na síntese eclesiológica com que iniciamos o presente capítulo, vimos que a Igreja primitiva se definia em torno da Eucaristia: a Igreja é mistério de unidade/comunhão porque se alimenta da carne vivificante do Verbo encarnado. Esta percepção, comum a quase todo o primeiro milénio, desfez-se praticamente no início do segundo com o «giro cristológico» da teologia medieval⁷³⁷. Aliás, a relação entre Igreja e Eucaristia deixou de ser relevante!

Esta situação só se altera com a recuperação da teologia patrística durante o Renascimento: a redescoberta – e publicação – dos antigos Padres da Igreja revela aspetos esquecidos, e que virão enriquecer a «teologia positiva» nascente. Um desses aspetos foi a antiga noção de comunhão – *communio* – que não se reduz apenas à comunhão eucarística, mas constitui – como diz Vieira – um «*plus ultra* do Sacramento».

O texto vieiriano que nos permite estudar esta relação entre Eucaristia e Igreja é o «Sermão do Santíssimo Sacramento» de 1662. Pregado na Igreja de Santa Engrácia durante as festividades do desagravo, diante de um auditório composto pelos membros da Confraria dos Escravos do Santíssimo Sacramento – e o mesmo é dizer diante da Nobreza de Portugal –, Vieira denuncia a desunião clamorosa⁷³⁸ desta irmandade!

⁷³⁶ Cf. OC II, I, p. 174; VI, p. 154.

⁷³⁷ Gesteira Garza aponta três causas. A primeira teve a ver com a mudança do conceito de salvação, centrado sobretudo na cruz – no sacrifício cruento –, e já não na ressurreição, e na divinização do homem, o que fez com que a mediação eclesial (vital) fosse substituída por uma mediação de coisas ou dons diversos (méritos). A segunda, com a conceção individualizada de corpo, pelo que o «corpo de Cristo» refere, em primeiro lugar, o corpo natural e histórico de Cristo, que ascendeu ao Céu depois da ressurreição, mas que também permanece verdadeiramente conosco na Eucaristia; consequentemente, perdem importância outros tipos de presença, nomeadamente a presença no corpo eclesial. A terceira causa prende-se com a progressiva identificação do corpo eclesial com o «corpo social», mas substituindo a imagem de «corpo» pela de «reino», entendido à maneira secular: tratava-se de um reino terreno, às vezes associado ao Sacro Império. Aliás, em finais do séc. XII, a reflexão teológica sobre a Eucaristia começa a distinguir duas realidades por detrás dos símbolos sacramentais: uma realidade «significada e contida», a saber, o verdadeiro corpo de Cristo; e uma realidade «significada e não contida», ou seja, o seu corpo eclesial. Isso explica a mudança de linguagem que então ocorreu: o verdadeiro corpo de Cristo passou a ser o eucarístico; e o corpo eclesial tornou-se apenas simbólico («místico»). Cf. Manuel GESTEIRA GARZA, *Op. cit.*, pp. 222-232.

⁷³⁸ «A vossa fê, e a vossa piedade é a que desagrava a verdade daquele mistério enquanto Sacramento; e a vossa desunião, e a vossa discórdia é a que agrava o mesmo mistério, e a mesma verdade enquanto comunhão» (OC, II, VI, p. 95).

Logo no início do sermão, Vieira introduz uma importante distinção na consideração do mistério eucarístico: este é simultaneamente Sacramento, que torna Cristo presente para os cristãos (e neste aspeto está, afinal, a síntese da teologia eucarística medieval), e é Comunhão que une os cristãos em Cristo (aspeto que recupera a teologia eucarística antiga). O segundo elemento tem, certamente, um sentido eclesiológico⁷³⁹.

O conceito de «comunhão» – *communio* – é um conceito bíblico (neotestamentário) referido à Igreja. Vieira vai buscá-lo a Cornélio *a Lapide*, que explica a etimologia do mesmo a partir de Agostinho e de Beda *o Venerável*: *communio* quer dizer *communis unio*, «união comum»⁷⁴⁰. É curioso que um dos exemplos evocados pelo pregador jesuíta para ilustrar a comunhão entre os que comungam o Corpo (eucarístico) de Cristo seja o da Trindade, inspirando-se nas palavras de Jesus em João 17,11.22: «Pai santo, guarda-os, para que sejam um, como Nós somos um»⁷⁴¹. Esta analogia lembra a atual eclesiologia da «Igreja, ícone da Trindade»⁷⁴². No entanto, o texto clássico da eclesiologia eucarística é 1Coríntios 10,17: «Muitos, somos um só corpo, todos aqueles que participamos do mesmo pão e do mesmo cálice.» É precisamente este texto que Vieira refere como prova escriturística e que foi amplamente comentado pelos Padres da Igreja, mormente S. Cirilo de Alexandria e Santo Agostinho⁷⁴³. Além do mais, existe ainda essa imagem relativa aos acidentes sacramentais (o pão e o vinho), utilizada por muitos Padres e autores medievais, desde a sua primeira aparição na *Didaché*: o pão é constituído por muitos grãos de trigo, colhidos, moídos e amassados para a confecção de uma hóstia, tal como o vinho é constituído por muitos bagos de uva, apanhados, esmagados e espremidos para a elaboração da bebida eucarística.

Embora haja uma recuperação do antigo conceito de «comunhão», no entanto, o entendimento de Vieira não é o mesmo dos antigos Padres da Igreja – ou da recente recuperação feita pelo Concílio Vaticano II. Como refere Gesteira Garza, «os Padres enquadram o mistério eucarístico no contexto mais amplo dessa comunhão vital ou existencial que é a

⁷³⁹ «Esta última proposição é toda a dificuldade, e toda a novidade deste assunto: dizer que por meio da união sacramental, com que na comunhão nos unimos a Cristo, ficamos não só unidos com Ele, senão também unidos entre nós» (*Ibid.*, p. 96).

⁷⁴⁰ A explicação do conceito de *communio*, em Cornélio *a Lapide*, surge em três passagens neotestamentárias: no comentário a Mateus 5,24 (*In Matthaeum*, cap. V, p. 138), a Atos 2,42 (*In Acta Apostolorum*, cap. II, p. 75) e, sobretudo, a 1Coríntios 10,17 (*In Epist. I ad Corinthios*, cap. X, p. 219).

⁷⁴¹ Cf. OC, II, VI, pp. 97-98. «Chegam todos os homens àquela sagrada Mesa: eu que comungo unome com Cristo; vós que comungais unis-vos com Cristo; o outro que comunga une-se com Cristo; e por meio desta união com Cristo ficamos unidos também entre nós» (*Ibid.*, p. 98).

⁷⁴² Cf. Bruno FORTE, *A Igreja, ícone da Trindade*, São Paulo, Eds. Loyola, 1987.

⁷⁴³ Cf. OC, II, VI, pp. 98 e 99.

própria Igreja, corpo de Cristo»⁷⁴⁴. Agostinho (que é citado por Vieira), concretamente, afirma que na Eucaristia o cristão recebe (na comunhão eucarística) aquilo que é, ou seja, o «corpo [verdadeiro] de Cristo» (comunhão eclesial)⁷⁴⁵. Mas Vieira está marcado pela reflexão medieval: a «comunhão» seria, para ele, um efeito do «sacramento», e não a realidade profunda da Igreja. Por outras palavras, o verdadeiro «corpo de Cristo» é o que ascendeu ao Céu, mas que se faz presente na Eucaristia («para estar connosco»); e por isso, na comunhão eucarística, «passou o amor a tirar a Cristo dos Altares, e metê-Lo em nossos corações»⁷⁴⁶. Na verdade, o corpo eclesial não está realmente «contido» no sacramento, mas apenas «significado»: a Igreja é «corpo místico de Cristo».

Por outro lado, nesta reflexão da Igreja como «comunhão», faltaria ainda o elemento institucional característico da Igreja antiga: o ministério episcopal como garante da unidade/comunhão da Igreja local e aquele que preside à celebração eucarística. Durante o longo período medieval, o episcopado perdera influência, por três ordens de razões: 1) desde a constantinização do Cristianismo, os bispos foram incorporados paulatinamente nas estruturas políticas, tornando-se dignitários seculares (do Império ou dos reinos subsequentes) e privilegiando interesses pessoais, ao seu ministério pastoral (o que acontece também com o sistema posterior de «padroado real»); 2) a emergência do papado e a centralização do poder na Cúria Romana transformou os bispos em meros funcionários de Roma; 3) a «sacerdotalização» da função episcopal (separando o poder da Ordem do poder de jurisdição), diminuiu a dignidade sacramental do episcopado⁷⁴⁷. A tentativa de reforma tridentina reduziu-se apenas aos aspetos pastorais (obrigação de residência e visitas pastorais) e espirituais (dever da pregação), e os Padres conciliares não tiveram coragem para enfrentar a problemática do carácter sacramental do episcopado⁷⁴⁸. Vieira reflete essa realidade.

⁷⁴⁴ M. GESTEIRA GARZA, *op. cit.*, p. 221.

⁷⁴⁵ Cf. AGOSTINHO, *Sermão 272: Obras completas de San Agustín*, t. xxiv, Madrid, BAC, 1983, pp. 766-769.

⁷⁴⁶ OC, II, VI, p. 95.

⁷⁴⁷ Cf. K. BERGER-W. BEINERT, *Op. cit.* Sobre a realidade portuguesa e a questão do «padroado real», ver: José Pedro PAIVA, «Origini e carriere vescovili nel Portogallo moderno: una visione comparata», in AA.VV., *A Igreja e o clero português no contexto europeu*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, 2005, pp. 279-291; Ana Isabel BUESCU, «A reconfiguração das dioceses no reinado de D. João III: poder(es) e conflito(s)», in José E. FRANCO-João P. OLIVEIRA E COSTA (dir.), *Diocese do Funchal: A primeira diocese global – História, cultura e espiritualidades*, Funchal, Diocese de Funchal, 2015, pp. 143-152.

⁷⁴⁸ Veja-se o estudo de David S. BARBOSA, «*Stimulus Pastorum*: texto e contexto de uma proposta de renovação», in *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 15 (2003), pp. 15-41. Sobre os aspetos espirituais e pastorais de Trento: Joseph LECUYER, «Épiscopat», in M. VILLIER et al. (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo IV, parte I, Paris, Beauchesne, 1960, cc. 879-907. ID., *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique*, Paris, Beauchesne, 1983.

7.2.4. *Eclesiologia «missionária»*

Um aspeto que não referimos na síntese eclesiológica do início do capítulo foi o da relação entre Igreja e missão (ou evangelização). Contudo, a missão faz parte da identidade mais profunda da Igreja, como foi recentemente reconhecido: «a Igreja é missionária por natureza» e «ela existe para evangelizar»⁷⁴⁹.

Ora, a Idade Média viveu na ilusão de que o Evangelho já havia sido anunciado em todo o universo! Esta ideia ficou a dever-se sobretudo a Santo Agostinho, que, no seu livro *Da natureza e da graça*, insinua – comentando o Salmo 19(18),5 – que a Palavra divina ressoou por toda a Terra, e poucos haveria que não a tivessem escutado⁷⁵⁰. Este otimismo agostiniano deve-se, sem dúvida, ao sentimento de triunfo do Cristianismo face à última sacudidela pagã em Roma, em finais do século IV⁷⁵¹. Mas os descobrimentos ibéricos vieram mostrar a falsidade daquela visão medieval: então encontraram-se vastos «novos mundos», onde viviam multidões de seres humanos que nunca tinham ouvido falar do Evangelho!

As descobertas portuguesas e espanholas, portanto, fizeram surgir um tempo «novo» de evangelização e de efervescência do Espírito, que fazia reviver as intuições do abade Joaquim de Fiora – um tema que veremos na terceira parte do nosso estudo –, numa interpretação ainda mais radical: o Espírito Santo não é infundido apenas aos monges, mas a todos! Simultaneamente – e é isso que nos interessa aqui –, inicia-se uma renovada reflexão sobre a missão da Igreja, ou sobre a dimensão missionária da Igreja, que se desenvolverá até aos nossos dias, e que faz de Vieira um pioneiro da missionologia atual.

⁷⁴⁹ Estas duas afirmações, do Concílio Vaticano II (Decreto *Ad gentes*, n. 2) e do papa Paulo VI (Exortação Apostólica *Evangelii nuntiandi*, n. 14), respetivamente, remetem para uma das notas essenciais da Igreja: a catolicidade. A missão universal da Igreja é a expressão natural dessa catolicidade: ela nasce da missão e é na missão que ela encontra a sua realização última. Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Op. cit.*, pp. 256-260.

⁷⁵⁰ Diz Agostinho: «Será que não escutaram? Certamente que sim. *Por toda a terra ressoou a sua voz e a sua palavra chegou até aos confins do mundo*. Mas antes de começar a cumprir-se isto, ou até que a pregação do Evangelho chegue às extremidades do mundo – pois ainda faltam algumas derradeiras gentes, mas aparentemente muitas poucas, a quem não chegou o pregão evangélico –, que fará a natureza humana [...]?» (*De la naturaleza y de la gracia*, II, 2, in *Obras de San Agustín. Tomo VI: Tratados sobre la gracia*, Madrid, BAC, 1956, p. 823).

⁷⁵¹ Mas o próprio Agostinho assistiria à chegada massiva de bárbaros que exigiria um ulterior esforço de evangelização, que, por ter sido exitoso, ajudaria a cimentar as citadas palavras do bispo de Hipona. Na verdade, a Igreja converter-se-ia em «pátria» dos novos reinos, em «educadora» dos povos bárbaros e em gérmen de «civilização», criando as bases da «cristandade» medieval (cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Op. cit.* p. 261).

Nesta perspectiva são significativos alguns sermões do período «missionário» do jesuíta (entre 1653 e 1662) e, ainda, de quando ele era «visitador das missões» do Maranhão (entre 1688 e 1693)⁷⁵².

Em primeiro lugar, o «Sermão do Espírito Santo» (provavelmente de 1657), pregado na igreja da Companhia de Jesus, em São Luís do Maranhão, «em ocasião que partia ao Rio das Amazonas uma grande Missão dos mesmos Religiosos»⁷⁵³. A ocasião era propícia para apresentar uma fundamentada «teologia da missão». E Vieira começa o sermão colocando as bases dessa teologia: a Igreja nasce da missão e é enviada em missão. Efetivamente, a Igreja nasce das missões do Verbo/Filho, enviado ao povo judaico, e do Espírito Santo, enviado aos gentios⁷⁵⁴. E foi enviada por Eles em missão: «Ide por todo o mundo, e pregai a toda a criatura» (Marcos 16,15), diz Cristo; e o Espírito Santo desceu «em línguas [de fogo], para formar aos Apóstolos Mestres, e Pregadores»⁷⁵⁵.

Uma das imagens favoritas da Igreja, em Vieira, como vimos anteriormente, é a de «rebanho». Por isso, o pregador jesuíta continua a sua reflexão com uma exegese de João 21,15-23 (a missão pastoral de Pedro), em que a eleição de Pedro (vigário de Cristo) é relacionada com a sua vocação missionária: «Apascenta as minhas ovelhas.» E conclui Vieira:

As ovelhas, que São Pedro havia de apascentar, eram as nações de todo o mundo, as quais Cristo queria trazer, e ajuntar de todo ele, e fazer de todas um só rebanho, que é a Igreja debaixo de um só Pastor, que é São Pedro [...]. De maneira que o rebanho, que Cristo encomendou a São Pedro, não era rebanho feito, senão que se havia de fazer, e as ovelhas não eram ovelhas mansas, senão que se haviam de amansar: eram Lobos, eram Ursos, eram Tigres, eram Leões, eram Serpentes, eram Dragões, eram Áspides, eram Basiliscos, que por meio da pregação se haviam de converter em ovelhas⁷⁵⁶.

Na continuidade do seu discurso, Vieira usa então os argumentos da retórica para sublinhar o zelo e o amor dos missionários jesuítas – «Pregadores do Evangelho» e «Apósto-

⁷⁵² Para esta periodização, ver Célia C. da Silva TAVARES, «A escrita jesuítica da história das missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará (séc. XVII)», in http://cvc.instituto-camoes.pt/ear/coloquio/comunicacoes/celia_tavares.pdf (consultado a 25 de novembro de 2016). A teologia da missão em Vieira foi estudada por Thomas COHEN, *The Fire of Tongues: Antonio Vieira and the Christian Mission in Brasil*, tese de doutoramento em Stanford University, 1990; e Nelson VERÍSSIMO, «Catequizar e instruir: o perfil dos pescadores de almas segundo o Padre António Vieira», in *Limite*, 5 (2011), pp. 91-102.

⁷⁵³ OC, II, V, p. 244 (o sermão ocupa as páginas 244 a 270).

⁷⁵⁴ Cf. *Ibid.*, p. 246. O Decreto *Ad gentes*, n. 2, do Concílio Vaticano II, não diz outra coisa: «a Igreja é missionária por natureza» porque tem origem nas «missões» do Filho e do Espírito Santo, segundo o plano ou desígnio de Deus Pai. O «amor fontal» a que Vieira também alude num outro sermão, o «Sermão do Mandato» de 1670 (cf. OC, II, IV, p. 403).

⁷⁵⁵ *Ibid.*, pp. 246s.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 248. A tríplice pergunta que Jesus coloca a Pedro acerca do seu amor – «Pedro, amas-me mais que todos estes?» – lembra o tríplice «mais» de São Francisco Xavier, nos sermões de *Xavier Dormindo* (cf. OC, II, XII, p. 33 *passim*)! Não esqueçamos que, para Vieira, Francisco Xavier é o paradigma do missionário jesuíta.

los»⁷⁵⁷ – na conversão dos índios «brutos»⁷⁵⁸: é preciso muito amor e perseverança⁷⁵⁹, da parte dos missionários, para converter essas gentes, quer pela sua qualidade («brutos»), quer pela dificuldade de suas línguas⁷⁶⁰.

De todas as maneiras, os tempos que se vivem – e sobretudo na missão do Maranhão – são especiais e fazem lembrar a antiga profecia de Joel para os tempos escatológicos, pois todos pregam, todos evangelizam: «nas Conquistas de Portugal todos são ministros do Evangelho»⁷⁶¹! Os missionários, os soldados e capitães que os acompanham, ou as mulheres que, em suas casas, doutrinam os escravos, todos ministros do Evangelho! Por isso o pregador termina o sermão com um trecho que faz lembrar São Paulo («Ai de mim se não evangelizar»; 1Cor 9,16):

Oh que espetáculo tão triste, e tão horrendo será naquele dia ver a um Português destas Conquistas (e muito mais aos maiores, e mais poderosos) cercado de tanta multidão de Índios, uns livres, outros escravos; uns bem, outros mal cativos; uns Gentios, outros com nome de Cristãos, todos condenados ao Inferno, todos ardendo em fogo, e todos pedindo justiça a Deus sobre aquele desventurado homem, que neste mundo se chamou seu Senhor!⁷⁶²

Num sermão posterior – «Sermão da Epifania» de 1662 –, já depois da expulsão do Maranhão, Vieira retoma os mesmos argumentos teológicos para sublinhar que o que está ocorrendo, a nível da evangelização, é algo de absolutamente novo e inaudito, pelo que recorre aos textos do profeta Isaías e ao Apocalipse de João para o sublinhar:

⁷⁵⁷ A expressão «Pregadores do Evangelho», para designar os missionários, é típica de Vieira desde o seu tempo da Baía (cf. «Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda»; OC, II, XIII, p. 84), mas é sobretudo característica da fase missionária do jesuíta seiscentista (cf. I, p. 352 [«Sermão da Epifania»]; II, pp. 44, 46 e 62 [«Sermão da Sexagésima»], e p. 242 [«Sermão da primeira Dominga da Quaresma»]; III, p. 172 [«Sermão da terceira Dominga da Quaresma»]; V, pp. 253 e 258s [«Sermão do Espírito Santo»]; e X, p. 204 [«Sermão de Santo António»]). O termo «Apóstolos» era usado então, em Portugal, para referir os missionários jesuítas.

⁷⁵⁸ Cf. o já citado Alcir PÉCORA, «O bom selvagem e o boçal: Argumentos de Vieira em torno à imagem do "índio boçal"», *op. cit.*, pp. 49-60.

⁷⁵⁹ Para Vieira, o modelo de perseverança dos missionários é o próprio Deus: «Hão-se de haver os Pregadores Evangélicos na formação desta parte do mundo, como Deus Se houve, ou Se há na criação, e conservação de todo. [...] Desde o princípio do mundo até hoje não levantou Deus mão da obra, nem por um só instante; e com a mesma ação, com que criou o mundo, o esteve sempre, e está, e estará conservando até o fim dele» (OC, II, V, p. 253).

⁷⁶⁰ Em relação à língua, Vieira chega a afirmar que a empresa mais difícil foi confiada por Deus aos Pregadores da Lei da Graça, e particularmente aos portugueses da missão do Maranhão (ou seja, aos Jesuítas): «Aos Apóstolos da Igreja primitiva não lhes ensinou o Espírito Santo as línguas, deu-lhas, e infundiulhas; aos Apóstolos de hoje não lhes dá o Espírito Santo as línguas, vem-lhas infundir, ensina-lhas: *Ille vos docebit*. As primeiras línguas foram dadas com milagre, as segundas são ensinadas sem milagre; mas eu tenho estas por mais milagrosas, porque menos maravilha é em Deus podê-las dar sem trabalho, que no homem querê-las aprender com tanto trabalho: em Deus argui um poder infinito, que em Deus é natureza; no homem argui um amor de Deus excessivo, que é sobre a natureza do homem» (*Ibid.*, p. 259).

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 259.

⁷⁶² *Ibid.*, p. 269.

Uma das coisas mais notáveis, que Deus revelou, e prometeu antigamente, foi que ainda havia de criar um novo Céu, e uma nova terra. Assim o disse por boca do Profeta Isaías [...] Eu seguindo o que ela simplesmente soa, e significa, digo que esta nova terra, e estes novos Céus são a terra, e os Céus do Mundo Novo descoberto pelos Portugueses. [...] Não tenho menos Autor deste pensamento que o Evangelista dos segredos de Deus, São João no seu *Apocalipse*. *Et vidi caelum novum, et terram novam: primum enim caelum, et prima terra abiit, et mare jam non est. Et vidi civitatem Jerusalem novam descendentem de caelo* [Ap 21,1-2]. Primeiramente diz São João que «viu um Céu novo, e uma terra nova»: *Vidi caelum novum, et terram novam*; esta é a terra nova, e o Céu novo, que Deus tinha prometido por Isaías. [...] E porque toda esta novidade do novo Céu, da nova terra, e do novo mar se ordenava à fundação de outra nova Igreja; esta foi a que logo viu o mesmo Evangelista com nome também de nova: *Et vidi civitatem Jerusalem novam descendentem de coelo*. Finalmente para que ninguém duvidasse de toda esta explicação; conclui que a mesma Igreja nova, que vira, se havia de compor de Nações, e Reis Gentios, que nela receberiam a luz da Fé, e sujeitariam suas Coroas ao Império de Cristo: *Et ambulabunt gentes in lumine ejus, et Reges terrae offerent gloriam suam, et honorem in illam* [Ap 21,24]. Que é tudo o que temos visto no descobrimento do Mundo Novo, ou nesta nova criação dele: *Ecce creo coelos novos, et terram novam*.⁷⁶³

Diante da Corte portuguesa, o pregador jesuíta insiste no papel instrumental de Portugal nesta «nova criação»⁷⁶⁴, que é ao mesmo tempo a fundação de uma «nova Igreja»: uma Igreja de «Igrejas». Diz o inaciano:

A mesma Providência, que teve cuidado de trazer os Magos a Cristo por um caminho, essa mesma teve o cuidado de os livrar, e pôr em salvo por outro: e querer dividir estes caminhos, e estes cuidados, é querer que não haja cuidado, nem haja caminho. Ainda que um destes caminhos pareça só espiritual, e o outro temporal, ambos pertencem à Igreja, e às Chaves de São Pedro, porque por um abrem-se as portas do Céu, e por outro fecham-se as do Inferno. As Igrejas novas hão-se de fundar, e estabelecer, como Cristo fundou, e estabeleceu a Igreja universal, quando também era nova. Que disse Cristo a São Pedro? *Super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam: Tibi dabo claves Regni coelorum: et portae inferi non praevalerunt adversus eam* [Mt 16,18-19]. Que importa que Pedro tenha as chaves das portas do Céu, se prevalecerem contra ele; e contra a Igreja as portas do Inferno? Isto não é fundar nova Igreja, é destruí-la em seus próprios fundamentos⁷⁶⁵.

Parece que Vieira defende uma visão «descentralizada» de Igreja, que valorizaria as Igrejas locais, fundadas pelos missionários⁷⁶⁶.

Em duas pregações domésticas dirigidas aos noviços, e falando como «visitador das missões», Vieira completa a sua «teologia das missões» com novos elementos. Na «Exor-

⁷⁶³ OC, II, I, pp. 356s.

⁷⁶⁴ Diz Vieira: «Houve porém nesta segunda, e nova criação do mundo uma grande diferença da primeira, e de nova, e singular glória para a nossa Nação. Porque havendo Deus criado o mundo na primeira criação por si só, e sem ajuda, ou concurso de causas segundas; nesta segunda criação tomou por instrumento dela os Portugueses» (*Ibid.*, p. 357).

⁷⁶⁵ *Ibid.*, p. 375.

⁷⁶⁶ Estudando precisamente a teoria e a prática missionária de Vieira, nos seus vários períodos «missionários», o jesuíta Thomas Cohen conclui que Vieira é um dos primeiros europeus a perceber que as distinções entre «centro» e «periferia» impedem o progresso da Igreja missionária. Cf. Thomas COHEN, *The Fire of Tongues*, p. 269; e a recensão de A. J. R. RUSSEL-WOOD, «The Fire of Tongues: Antonio Vieira and the Missionary Church in Brasil and Portugal», in *The Catholic Historical Review*, 85/4 (1999), pp. 675-677.

tação doméstica em véspera do Espírito Santo» (1688), o pregador jesuíta põe em destaque o papel do Espírito Santo como «agente principal» da missão⁷⁶⁷. Desde logo, fundando a Igreja, mas não sem a colaboração dos homens, ou seja, dos Apóstolos⁷⁶⁸. Neste sentido, o pregador jesuíta privilegia, nesta exortação, a imagem e figura eclesiológica da «torre».

A «torre» evoca no texto vieiriano três realidades: a torre de Babel, a «torre» do Pentecostes (a Igreja) e a «torre» de Inácio de Loiola (a Companhia de Jesus). A primeira torre é um projeto da ambição e vaidade humana, que Deus não permitiu que se concretizasse (confundindo as línguas); a segunda, é criação do próprio Deus – do Espírito Santo – e quer envolver/juntar todos os homens (pelo que os Apóstolos receberam o dom das línguas e se tornaram cofundadores da Igreja); a terceira, enfim, é fundada por Inácio para manter vivo o espírito apostólico/missionário (infundindo o Espírito Santo nos novos «Apóstolos» o «fogo das línguas»)⁷⁶⁹.

Aos futuros missionários jesuítas, Vieira aponta os elementos essenciais da sua teologia da missão: 1) a primazia da linguagem – ou se quisermos, a urgência do anúncio – na obra da conversão dos gentios; 2) a importância da aprendizagem das línguas – seguindo nisto o exemplo dos pioneiros (Nóbrega e Anchieta) – para chegar ao outro, que se quer evangelizar; 3) a capacidade de combinar entendimento (estudos) e paixão (zelo apostólico) na obra missionária⁷⁷⁰.

Alguns dias depois, na «Exortação doméstica em véspera da Visitação», Vieira apresenta Cristo como modelo do missionário jesuíta, já desde o ventre materno (sendo esta figura do noviciado na Companhia), quando na Visitação «santifica» o Batista. Como «companheiro» de Jesus, também o missionário jesuíta procura a salvação de todos os homens (cf. 1Timóteo 2,4):

⁷⁶⁷ Este aspecto aparece sublinhado, recentemente, na Encíclica *Redemptoris missio* (1990), do papa João Paulo II. Na *Chave dos profetas* tem outros desenvolvimentos.

⁷⁶⁸ «Doze homens no Cenáculo com ciência das línguas puderam fundar a Igreja, e estendê-la por todo o mundo» (OC, II, V, pp. 230s).

⁷⁶⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 229-233. Reencontramos nesta exortação os argumentos que vimos no «Sermão do Espírito Santo» (a aprendizagem das línguas nativas) e no «Sermão da Epifania» (o providencialismo português). Desta vez, porém, Vieira sublinha particularmente o papel da Companhia de Jesus na evangelização: «Tinham-se descoberto em seu tempo no mundo dois novos mundos, um Oriental na Ásia, outro Ocidental na América: tinham aparecido novos homens, e novas nações, tão diferentes nas línguas, como nas cores: tinha-se ouvido a fama de novas gentilidades, não conhecidas, nem nomeadas no tempo dos Apóstolos; e que faria o fogo que ardia naquele vastíssimo peito para abraçar, e abrasar a todas? O que fez Santo Inácio foi fundar, e levantar outra terceira torre também fornecida, e armada de todas as línguas, para que instruídos repartidamente seus filhos em todas pudessem ensinar, e converter com elas todas as mesmas nações».

⁷⁷⁰ Sobre a importância da aprendizagem das línguas, tornada «prioridade» para a Companhia, e um meio privilegiado de adaptação missionária (ou do que hoje se chama «inculturação»), ver os já citados artigos de Francesca CANTÚ, «Il generalato di Claudio Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù», pp. 151-170, e Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, «Jesuitas en America. Utopía y realidad en las reducciones del Paraguay», pp. 33-57.

«Fez-Se o Verbo Eterno Homem, habitou, e morou connosco; e vimos a sua glória como glória verdadeiramente de Filho Unigénito do Padre cheio [*plenum*] de graça, e de verdade.» Aquele *plenum* refere-se ao *Verbum*. E porque diz que veio o Verbo cheio de graça, e de verdade? Porque veio cheio do que faltava no mundo, para encher o mesmo mundo. O mundo estava cheio de pecados, e por isso veio cheio de graça; o mundo estava cheio de erros, e ignorâncias, e por isso veio cheio de verdade; cheio de graça, para comunicar a graça de Deus aos que estavam fora da graça; e cheio de verdade, para ensinar as verdades da Fé aos que estavam ignorantes dela. Isto é o que fez o Verbo vindo ao mundo, e isto é o que fazem quando vão às gentilidades os Missionários da Companhia: levam a graça aos que estão na miséria do pecado; e levam a verdade aos que estão nas trevas da ignorância. Por isso são bem-aventurados, não com a glória dos homens, ou Anjos que estão no Céu, senão bem-aventurados com a glória do mesmo Filho Unigénito de Deus, quando foi visto na terra: *Vidimus gloriam ejus quasi Unigeniti a Patre*⁷⁷¹.

Tendo por modelo ao próprio Cristo, o missionário jesuíta não busca apenas a sua salvação, mas a salvação de todos:

Se só quereis salvar a vossa alma, e ir ao Céu, ide a outras Religiões muito santas, mas não à Companhia. O espírito da Companhia não é só salvar a alma própria, senão as alheias; não é só ser bem-aventurado, mas fazer bem-aventurados; não é só ir ao Céu, mas levar, e meter no Céu todos os que por falta de fé, ou de graça andam longe dele. Este é o altíssimo fim, que há de pôr, e trazer diante dos olhos todo o Noviço da Companhia. Isto há de aprender, e emprender; isto há de procurar, e exercitar desde o mesmo noviciado, que como disse, ou quis dizer, ao princípio, é o ventre da Mãe⁷⁷².

Aquilo que está pressuposto nestas palavras, a saber, que Cristo é o dom gratuito de Deus aos homens e que a missão da Igreja atualiza e prolonga esse dom no tempo, na história, é o que recentemente a teologia consignou na definição da Igreja como «sacramento universal de salvação»⁷⁷³: assim como Cristo pode ser chamado «sacramento de Deus», também a Igreja é, para a humanidade, «sacramento de Cristo»⁷⁷⁴.

⁷⁷¹ OC, II, VII, pp. 47s.

⁷⁷² *Ibid.*, p. 49. Esse zelo pela salvação de todos, era também a marca do grande missionário e modelo jesuíta S. Francisco Xavier. No «Sermão Oitavo: Finezas» de *Xavier Acordado*, Vieira «descreve» a entrada do Apóstolo do Oriente no Céu, e a interpelação que Deus lhe faz se se recordava do seu triple «mais»... um dos quais era, precisamente, «servir, e ajudar aos próximos no ministério da vocação, em que vossa Divina Providência se serviu de que eu os servisse, para conversão dos Gentios, reforma dos Cristãos, e salvação de todos» (XII, p. 268).

⁷⁷³ CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen gentium*, n. 48. Ou, como diz no n. 1, «o sacramento [...] da união íntima com Deus e da unidade de todo o género humano».

⁷⁷⁴ Foi a reflexão de H. de Lubac no seu livro *Méditation sur l'Église* (1952), depois desenvolvida por O. Semmelroth e K. Rahner, e aceite pelo Concílio Vaticano II: «A Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da união íntima com Deus e da unidade de todo o género humano» (LG, n. 1). Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Op. cit.*, p. 81.

7.3 Igreja e poder político (Estado)

A «liberdade religiosa» constantiniana, paradoxalmente, ocasionou uma progressiva e cada vez maior dependência da Igreja em relação ao Estado, pelo menos no que ao Império oriental diz respeito. Num primeiro momento, isso não se fez sentir muito em Roma, com o Bispo de Roma, porque Constantino mudou a sua capital para Constantinopla (por volta de 330), sendo ali mais evidente a mão do imperador sobre o Patriarca local. Curiosamente, o afastamento de Roma permitiu ao papado ganhar maior peso eclesial e, até, surgir como contrapeso ao domínio de Bizâncio⁷⁷⁵.

O cesaropapismo de Bizâncio apoia-se na «teologia política» de Eusébio de Cesareia, que, no panegírico *Laudes Constantini* (c. 336), vê no imperador um símbolo do poder divino e, no seu império, um reflexo da vontade de Deus, ou mesmo – à luz da profecia bíblica de Daniel – uma expressão do «reino de Cristo» na Terra. E, por outro lado, na obra *Vita Constantini* (c. 340), ele considera absolutamente normal que o imperador queira imiscuir-se nos assuntos da Igreja, nomeadamente na convocação e presidência do Concílio (de Niceia), mas também nos esforços de reconciliação dos adversários ou na imposição da sua «concordia». Ora, Agostinho de Hipona é muito mais cauteloso: embora pareça identificar a Igreja com o «reino de Cristo» na Terra⁷⁷⁶, na sua «teologia da história» nem a «cidade terrena» (o Estado nas suas várias encarnações, sendo o «império romano» uma das suas realizações mais conseguidas) é identificada com a cidade do diabo, nem a Igreja se identifica com a «cidade de Deus»⁷⁷⁷.

⁷⁷⁵ É neste contexto que se desenvolve a já mencionada ideia de «monarquia papal», fundamental para a posterior afirmação do primado de Roma sobre os demais patriarcados. Nos últimos pontificados do séc. IV e durante quase todo o séc. V, o Papa é identificado progressivamente com a figura de Pedro: ele é o «vigário de Pedro», como Pedro o é de Cristo. O tema do poder das chaves é também associado ao papado. S. Agostinho foi dos que mais comentou este tema, mas insistindo sempre que Pedro, ao receber as «chaves» do Reino dos Céus, representava toda a Igreja (cf. AGOSTINHO, *El combate cristiano*, 30: *Obras completas*, t. XII, Madrid, BAC, 1954, p. 521 [ver também a nota sobre *El combate cristiano*, 30,32, no t. XXVI, Madrid, BAC, 1985, p. 546]; ID., *Sobre el evangelio de san Juan*, 50, 12 e 124, 5: *Obras completas*, t. XIV, Madrid, BAC, 1965, pp. 205 e 635-636; ID., *Enarraciones sobre los Salmos*, 108, 1 e 108, 18: *Obras completas*, t. XXI, Madrid, BAC, 1966, pp. 898 e 912; ID., *Sermón 149*, 7: *Obra completa*, t. XXIII, Madrid, BAC, 1983, pp. 350s; ID., *Sermón 229*, N, 2: *Obra completa*, t. XXIV, 1983, p. 363; ID., *Sermón 295*, 2: *Obra completa*, t. XXV, Madrid, BAC, 1984, p. 258).

⁷⁷⁶ Como dissemos mais acima, a identificação da Igreja com o «reino de Cristo» na Terra é «desescatologizada». Agostinho desconfia dos milenaristas e das leituras literais dos textos apocalípticos. Para ele, o «reino de mil anos» há de ser entendido alegoricamente (cf. AGOSTINHO, *La ciudad de Dios*, 20, 7: *Obra completa*, t. XVII, Madrid, BAC, 1958, pp. 1454-1459): esse reino é a Igreja peregrina, a caminho do «reino eterno» (cf. *Ibid.*, 20, 9, pp. 1465-1470). Esta noção agostiniana de «reino de Cristo» é importante para compreender a obra profética vieiriana.

⁷⁷⁷ Cf. E. BUENO DE LA FUENTE, *Op. cit.*, p. 281. O teólogo alemão Joseph Ratzinger foi pioneiro nesta abordagem ao texto agostiniano da Cidade de Deus, enquanto crítica à religião política romana (e à teologia política eusebiana) e como proposta de reflexão sobre a realidade escatológica e sacramental da Igreja.

7.3.1 Os dois poderes

No momento de maior tensão entre império e papado, com o chamado «cisma de Acácio» – o patriarca de Constantinopla que, apoiado pelo imperador Zenão, se considerava «o primeiro dos bispos da Igreja cristã» –, o papa Gelásio I defende vigorosamente o primado de Roma e, sobretudo, a autonomia dos dois poderes, o espiritual e o temporal, num texto que se tornaria fundamental para o pensamento político medieval⁷⁷⁸:

Augusto imperador, são principalmente dois os poderes através dos quais se governa o mundo: a autoridade sagrada dos pontífices e o poder real. Destes dois, é mais grave o peso dos sacerdotes, pois estes deverão prestar contas na ocasião do julgamento divino, inclusive pelos próprios reis da humanidade⁷⁷⁹.

A distinção entre *sacerdotium* (poder espiritual) e *imperium* (poder temporal) seria pouco depois codificada por Justiniano⁷⁸⁰, que, embora afirmasse a superioridade do sacerdócio, de maneira nenhuma subscrevia a doutrina gelasiana, antes se imiscuía continuamente nos assuntos da Igreja (e da doutrina, uma vez que ele próprio era teólogo), defendendo na prática a preeminência do poder imperial⁷⁸¹.

O Ocidente, porém, afasta-se cada vez mais do império e busca um caminho próprio. Neste sentido, a ação e pensamento de Gregório Magno e de Isidoro de Sevilha são muito mais determinantes para o que viria a ser a cristandade medieval (já separada do Oriente ortodoxo).

Protetor dos novos reinos saídos das invasões bárbaras, Gregório Magno tem sobretudo uma concepção do poder como serviço, como missão⁷⁸², um ideal que ele tenta incutir às novas monarquias europeias; mas preocupa-o, simultaneamente, a ética dos governantes e

Cf. Aidan NICHOLS, *The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, nova edição, Londres, Burns & Oates, 2007, p. 105.

⁷⁷⁸ Cf. José Antônio de C. R. de SOUZA, «O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império romano-cristão», in ID. (org.), *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, pp. 53-77.

⁷⁷⁹ GELÁSIO I, *Epistola VIII ad Anastasium Imperatorem*; citamo-la aqui na tradução de José A. de C. R. de SOUZA, *Op. cit.*, p. 74.

⁷⁸⁰ Cf. 6.^a Novella. As *Novellae constitutiones* são as «Novas Leis» codificadas depois da primeira edição do *Código de Justiniano*, acrescentadas já depois da morte do imperador.

⁷⁸¹ Cf. Daniel Valle RIBEIRO, «Sacralização do poder temporal: Gregório Magno e Isidoro de Sevilha», in J. A. de C. R. de SOUZA (org.), *Op. cit.*, p. 79.

⁷⁸² Gregório Magno condiciona toda a teologia política medieval, na medida em que é um dos pioneiros em apresentar a monarquia como um poder de direito divino, embora ele não seja, de todo, teocrático. Cf. D. V. RIBEIRO, *Op. cit.*, p. 85. O tema foi estudado por Marc REYDELLET, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma, École Française de Rome Palais Farnèse, 1981, e, mais recentemente, M. I CAPDEVILA, *El ideario de lo sacro en Gregorio Magno (590-604). De los santos en la diplomacia pontificia*, tese de doutoramento na Universidade de Barcelona, 2013.

os males que o poder pode também acarretar⁷⁸³. E, uma vez que o governo temporal é um serviço a Deus e à Igreja, «esse *ministerium Dei* faz do Estado um instrumento de salvação»⁷⁸⁴. Relativamente ao império, Gregório Magno pensa que cabe ao Papa conduzir o rebanho de Cristo – a Igreja –, e ao imperador assegurar a paz universal⁷⁸⁵.

Grande admirador da história dos godos, Isidoro de Sevilha, por seu turno, aprofunda o sentido da realeza então emergente, completando a reflexão de Gregório Magno: ele faz do príncipe cristão o protetor da Igreja e o defensor da fé. Isidoro acentua a ideia de serviço na realeza, ao mesmo tempo que a liberta do sentimento de inferioridade diante do Império⁷⁸⁶. Para ele, há uma relação estreita entre Igreja e realeza. A Igreja, para o bispo de Sevilha, constitui o *regnum Christi*, universal e plural (composto pelo Império e pelos reinos emergentes); e o reino de Cristo, na Igreja, não é o do poder e da dominação (o Cristo *Pantocrator* bizantino), mas o do Rei e Esposo veterotestamentário, consagrado pela união. E, por outro lado, o rei – o príncipe cristão – deve agir com retidão e piedade⁷⁸⁷. À semelhança de Gregório Magno, Isidoro continua a sacralização do poder temporal⁷⁸⁸: estando este ao serviço da coletividade, o *ministerium Dei* torna o Estado num instrumento de salvação. Com razão conclui Daniel V. Ribeiro:

É essa doutrina política que presidirá, um século mais tarde, à construção do edifício carolíngio e mostrará de maneira significativa que existem muitos meios para um Estado cristão [um império cristão] assim definido e sacralizado se situar diante da autoridade eclesiástica.

Como observou Y. Congar, nos reinos visigótico e franco estabelece-se uma verdadeira simbiose entre a Igreja e o poder temporal, ao ponto de se alterar a antiga fórmula gelasiana: no presente, há dois poderes que regem a Igreja, a autoridade dos pontífices e o

⁷⁸³ Cf. ID., *Moralia*, 4, 30; PL 75, c. 688.

⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 87. Parece-nos justa a análise de Daniel V. Ribeiro (fundado em Marcel Pacaut): «Ao "legitimar" o poder temporal pela devoção à Igreja, abria espaço às monarquias que se formavam e rompia os laços que privilegiavam a união Império-Igreja. O Papa sabe muito bem que, pelo menos no Ocidente, a vocação universal do Império está arruinada. [...] A preocupação de Gregório era evitar a fragmentação religiosa que poderia favorecer a dispersão e o isolamento políticos decorrentes do estabelecimento dos bárbaros no Ocidente. Para isso tornava-se imperativo gerar certa coesão em torno de um polo único, a saber, a Igreja» (pp. 87-88).

⁷⁸⁵ Deste modo, diz o Pontífice, «o reino terrestre esteja ao serviço do reino dos céus» (GREGÓRIO MAGNO, *Lib. III, Epistola 65* [ao imperador Maurício]; PL, 77, c. 663).

⁷⁸⁶ O fascínio da ideia imperial estava ainda muito forte em Gregório de Tours e Gregório Magno. Não assim em Isidoro, para quem a realeza está ao serviço da Igreja, por vontade de Deus, e não é mera imitação fraudulenta do Império (cf. D. V. RIBEIRO, *Op. cit.*, p. 91).

⁷⁸⁷ Nas *Etimologias*, Isidoro afirma que o ideal do *rex* está implícito no seu nome: «O nome de rei vem de agir com retidão» (*Etimologias*, IX, 3, 18). E as suas virtudes essenciais «são em número de duas: a justiça e a piedade. Mas, entre os reis, a piedade é a mais louvável; porque a justiça, por si própria, é mais severa» (*Etimologias*, IX, 3, 5). Tradução de D. V. RIBEIRO, *Op. cit.*, p. 93.

⁷⁸⁸ Isidoro concebe duas fontes de poder da realeza: Deus e o povo. Se é verdade que é Deus quem dá o poder, este tem ainda um carácter eletivo, sendo o rei também convocado pela comunidade dos fiéis.

poder real. Ou seja, a *ecclesia* substitui o «mundo», ela passa a designar o conjunto da sociedade: é isso que, nos séculos seguintes, se chamará «cristandade». Sintomática desta nova compreensão dos dois poderes é a coroação de Carlos Magno em Roma, pelo papa Leão III, no dia de Natal de 800: para o papado, há uma afirmação da superioridade do pontífice no âmbito religioso; para o imperador, uma concessão ao príncipe temporal de um verdadeiro ministério/serviço no seio da Igreja⁷⁸⁹. Os dois poderes são chamados a colaborar, mas a sua coexistência, nos séculos seguintes, é geradora de muita tensão: nos momentos de divisão do império e das disputas dos reis entre si, a *ecclesia* procura ganhar alguma distância do *seculum*, e os bispos e o papado voltam a ter alguma liberdade. Alguns papas do século IX (Gregório IV, Nicolau I e João VIII) tentam recuperar a hegemonia sobre a direção da Igreja, antecipando de algum modo a ação de Gregório VII. No entanto, eram mais os períodos em que o poder temporal subjugava o poder espiritual, e o papado romano era uma marioneta nas mãos da nobreza de Roma e das intervenções autoritárias dos imperadores germânicos, que destituíam papas e convocavam concílios⁷⁹⁰.

Ora, se a revolução constantiniana originou um clima de intervenção do imperador nos assuntos eclesiásticos (cesaropapismo), a revolução gregoriana, no século XI, levou precisamente ao contrário: a progressiva interferência do Papa nos assuntos temporais (teocracia).

O papa Gregório VII, efetivamente, no famoso *Dictatus Papae* (1075), reivindicou o poder de jurisdição papal, baseando-se nas chamadas prerrogativas de Pedro, que recebeu o «poder das chaves» diretamente de Cristo e foi o fundador da Igreja de Roma. Essa jurisdição seria posteriormente definida, por Inocêncio III e pelos decretalistas, como *plenitudo potestatis* («poder absoluto»), própria daquele que é «Vigário de Cristo» e, enquanto seu representante na Terra, «cabeça da Igreja»⁷⁹¹. Finalmente, a expressão final desta transformação teocrática ocorre com a Bula *Unam sanctam* (1302) de Bonifácio VIII, que identifica praticamente o papado com a Igreja! Nesta altura, a Igreja concebe-se a si própria como um Estado ou uma monarquia (de carácter eletivo), em posse das «duas espadas» (os poderes espiritual e temporal sobre o *orbis*).

⁷⁸⁹ Cf. P. TIHON, *Op. cit.*, p. 312.

⁷⁹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 312s.

⁷⁹¹ O Papa torna-se no único legislador da Igreja, sendo ele o único a poder convocar o concílio. Deste modo, ele é considerado a fonte de todo o poder e de toda a autoridade na Igreja, de modo que até os príncipes temporais lhe estariam submetidos no que diz respeito ao espiritual.

A metáfora das «duas espadas» provém do mundo romano-cristão para referir o poder coactivo⁷⁹², e nos séculos XI e XII vai servir para traduzir em linguagem medieval a teoria gelasiana dos dois poderes. Do lado imperial, promove-se a interpretação que Gottschalk de Aachen dá do texto de Lucas 22,38: na divisão de tarefas, seria desejável que o rei – a espada temporal – combatesse os inimigos de Cristo, mas também impusesse a disciplina aos clérigos; o sacerdote – a espada espiritual –, por seu turno, deveria instilar a fidelidade, secundada pela obediência às ordens do líder político, ou seja, o rei ungido⁷⁹³. Do lado eclesial, a de Bernardo de Claraval, ao papa Eugénio: na Igreja há duas espadas, a espiritual e a material; a primeira para uso do Pontífice e a segunda, do militar, com o consentimento do Pontífice e por ordem do Imperador; a primeira para combater (os infiéis) e a segunda para defender (a fé)⁷⁹⁴. Neste sentido, o Papa reclama para si, cada vez mais, as duas espadas. Por exemplo, numa carta ao imperador Aleixo IV de Constantinopla, de 1204, Inocêncio III, embora reconhecendo a conveniência da separação de poderes, recorre a uma imagem que sublinha claramente a superioridade do sacerdote sobre o rei: o primeiro era representado pelo Sol e o segundo, pela Lua, que não tem luz própria, mas reflete a que lhe vem do astro-rei⁷⁹⁵; e ao imperador Otão IV, em 1209, afirma que o governo do mundo foi confiado ao Pontífice, que é o detentor das duas espadas (cf. Lucas 22,38)⁷⁹⁶. Por isso, no auge da reivindicação do poder supremo, Bonifácio VIII, na Bula *Unam sanctam*, exige a submissão completa da espada temporal à espada espiritual:

As palavras do Evangelho ensinam-nos que nesta [a Igreja] e na sua potestade existem duas espadas: a espiritual e a temporal. Efetivamente, quando os Apóstolos disseram «Há aqui duas espadas», significava a Igreja, uma vez que falavam os Apóstolos e o Senhor não replicou que eram demasiadas, senão que bastavam. E o que negue que a espada temporal está compreendida no poder de Pedro, entendeu equivocadamente a palavra do Senhor, quando diz: «Mete a espada na bainha.» Pelo que ambas estão na potestade da Igreja, a espiritual e a temporal. Mas

⁷⁹² Cf. Florencio HUBEÑAK, «Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas», in *Prudentia Iuris*, 78 (2014), p. 115; ou Yves CONGAR, «La demasiado famosa teoría de las dos espadas», in ID., *La Santa Iglesia*, Barcelona, Estela, 1968.

⁷⁹³ Cf. Sophia MENACHE, «The gelasian theory from a communication perspective: development and decline», in *Edad Media. Revista de Historia*, 13 (2012), p. 65.

⁷⁹⁴ Cf. BERNARDO DE CLARAVAL, *De consideratione ad Eugenium papam*, IV, 7, 1. F. HUBEÑAK, *Op. cit.*, p. 119.

⁷⁹⁵ Cf. S. MENACHE, *Op. cit.*, p. 67s. Na Península, esta doutrina é veiculada pelas *Siete Partidas* de Afonso X de Castela, redigidas entre 1256 e 1265, nomeadamente no Prólogo da *Segunda Partida*, um verdadeiro tratado de direito político. Curiosamente, esta mesma obra menciona vários tipos de vicariatos, interessantes também do ponto de vista eclesiológico e político: são «vigários de Cristo» os bispos nas suas dioceses (Partida I, 5, 3) e o Papa no mundo inteiro (Partida I, 5, 3 e 8); são «vigários de Deus» o imperador no Império (Partida II, 1, 2) e os reis nos seus reinos (Partida II, 1, 5). Para esta última, ver Daniel PANATERI, «Las dos espadas y el vicariato divino en Siete Partidas», in *Lemir. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 19 (2015), pp. 265-279; texto online: <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista19/Revista19.html> (consultado em 14.12.2016).

⁷⁹⁶ Cf. F. HUBEÑAK, *Op. cit.*, p. 123. Aliás, ele desenvolve a doutrina num dos seus sermões.

esta há de esgrimir-se a favor da Igreja; e aquela pela própria Igreja. Uma pela mão do sacerdote, a outra pela mão dos reis e dos soldados, ainda que por indicação e consenso do sacerdote. Mas é necessário que a espada esteja sob a espada, e que a autoridade temporal se sujeite à espiritual.

É claro que Filipe *o Belo*, rei de França não gostou destas palavras e terá sido uma das razões que levaram ao seu afrontamento final com o papa Bonifácio VIII, mobilizando também os seus conselheiros e teólogos para rebaterem dita teoria. E, como vimos, havia outras figuras da Igreja (João de Paris, Marsílio de Pádua e Guilherme de Ockam) que não concordavam inteiramente com as teses teocráticas romanas.

7.3.2 *Vieira e os dois poderes*

Nos sermões, como depois na obra profética, Vieira dá muita importância à doutrina gelasiana dos dois poderes, separados, e é absolutamente crítico dos desenvolvimentos da Idade Média tardia, por parte dos juristas teocráticos⁷⁹⁷. Esse facto exige mais cautelas na caracterização do pensamento vieiriano.

Para Vieira, os dois poderes têm origem divina e uma administração própria, separada. O pregador expressa-o muito bem no «Sermão da primeira domingo do Advento» de 1644, pregado na Capela Real, ao comentar a parábola evangélica de Lucas 16,2:

Quanto aos Offícios, diz a primeira Parábola (que é a do Vílico) que houve um homem rico, o qual deu a superintendência das suas herdades a um criado com nome de administrador delas. E porque não teve boa informação de seus procedimentos, o chamou à sua presença, e lhe pediu conta, dizendo: *Redde rationem villicationis tuae, jam enim non poteris villicare* [Lc 16,2]. «Dai conta da vossa administração, porque desde esta hora estais excluído dela.» Esta circunstância de ser a conta a última, e não se poder emendar, é uma das mais rigorosas do dia do Juízo. Vindo pois ao sentido da Parábola: o homem rico é Deus; as suas herdades são as Igrejas, e as Províncias; o administrador no espiritual é o Papa, no temporal é o Rei, e abaixo destes dois supremos todos os outros Ministros Eclesiásticos, e Seculares, que repartidamente têm inferior jurisdição sobre os mesmos súbditos. A todos estes pois há de pedir Deus estreita conta, não só quanto às pessoas, senão também, e muito mais quanto aos ofícios»⁷⁹⁸.

Os dois poderes supremos (o Papa e o Imperador) estão representados na tiara e na coroa⁷⁹⁹, e a sua «confusão» não é benéfica para ninguém⁸⁰⁰.

⁷⁹⁷ Veja-se a excelente contextualização de Pedro CALAFATE, «Introdução», in OC, III, V, pp. 71-76.

⁷⁹⁸ OC, II, I, pp. 134s.

⁷⁹⁹ Cf. «Sermão XVIII» do Rosário (OC, II, I, pp. 113s), «Sermão XXX» do Rosário (*Ibid.*, p. 424 [figura de Aarão e dos levitas]) e «Cinco Pedras da Funda de David» (IV, pp. 84 [figura de Isaías] e 116 [figura de Melquisedec]).

O pregador recorre a vários exemplos bíblicos para ilustrar o exercício dos dois poderes, sendo alguns recorrentes. Evoca algumas figuras veterotestamentárias que exerceram simultaneamente os dois poderes: Melquisedec, rei de Salém e sacerdote de Deus⁸⁰¹; Davíd, rei e pastor⁸⁰²; e Jesus ben Josedec que, na profecia de Zacarias, recebe as duas coroas⁸⁰³. Todavia, para Vieira, estes personagens veterotestamentários são todos figuras de Jesus Cristo, que é quem possui simultaneamente os dois poderes, o espiritual e o temporal.

O exemplo bíblico mais recorrente é, contudo, o dos irmãos Moisés e Aarão⁸⁰⁴. Como tal, é também o mais significativo. Ele serve para criticar a tradição teocrática, no «Sermão da terceira dominga da Quaresma» de 1655: quando Moisés se ausentou, no monte Sinai, e Aarão assumiu os dois poderes (o espiritual e o temporal), este, apesar de ver dobrada a sua obrigação, não deixou de consentir nos intentos idólatras do povo israelita⁸⁰⁵. E embora pertença à jurisdição espiritual a conversão (e a conversão universal) das gentes, no «Sermão quatro. Os pretendentes» de *Xavier acordado*, Vieira argui que os exemplos históricos mostram que o espiritual depende muito mais do temporal, que ao invés, dando os exemplos de Moisés, David e Salomão na Lei antiga... e,

na Lei nova, da qual tudo o que se dispôs na antiga foram somente figuras, mais importou, e fez o Imperador Constantino em um dia, que São Silvestre, e todos os Pontífices seus predecessores por si só em mais de trezentos anos⁸⁰⁶.

Este passo faz recordar os argumentos de Marsílio de Pádua, a favor da soberania do poder temporal, contra os teólogos do papado! Vieira é um defensor da soberania do Estado, no temporal, face ao poder espiritual da Igreja⁸⁰⁷. Enfim – e Vieira repete-o nos sermões políticos –, os dois poderes independentes devem funcionar em uníssono, em «irmandade»: Moisés e Aarão são irmãos e agiam unidos, como se fossem um só, tal como parece insinuar o Salmo 76,21 («Tiraste, Senhor, o vosso Povo do cativeiro do Egito com a mão de Moisés, e Aarão»)⁸⁰⁸. Não são «duas» mãos, mas uma só!

⁸⁰⁰ O exemplo de Isaías, citado na nota precedente, é revelador para todos os tempos (cf. OC, II, IV, p. 84).

⁸⁰¹ Cf. OC, II, IV, p. 116.

⁸⁰² Cf. OC, II, XII, pp. 190s. Esta passagem do «Sermão quatro. Pretendentes» de Xavier acordado é fundamental para entender o pensamento de Vieira, e a ela voltaremos depois.

⁸⁰³ Cf. OC, II, XIII, p. 241.

⁸⁰⁴ Cf. OC, II, I, p. 230; III, p. 177; VIII, p. 216; IX, pp. 100-126 (todo o «Sermão XVIII» do Rosário); XII, p. 191; XIII, p. 263; XIV, pp. 170s. Ocasional é a associação das figuras de Ozias e Isaías, já mencionada (OC, II, IV, p. 84).

⁸⁰⁵ Cf. OC, II, III, p. 177.

⁸⁰⁶ OC, II, XI, p. 192.

⁸⁰⁷ Cf. Pedro CALAFATE, *Op. cit.*, p. 77.

⁸⁰⁸ Cf. OC, II, XII, p. 191; XIII, p. 263; XIV, pp. 170s.

É nesta figura veterotestamentária que se baseia a argumentação teológica do pregador jesuíta. Os dois poderes têm origem (teológica) em Deus. Cristo, o Filho de Deus, possui os dois poderes soberanos: Ele é o Sumo Pontífice da Igreja e o Imperador supremo e universal do mundo (e de Portugal). É Ele que concede o poder ao Papa e ao Rei de Portugal: o primeiro é o seu «Vigário» no espiritual; o segundo, sê-lo-á no temporal, porque Portugal é reino seu⁸⁰⁹. Portanto, depois de séculos de conflitos e disputas entre sacerdócio (papado) e império, chegou o momento – que é o da conversão universal das gentes (cf. «Sermão da Epifania») – da colaboração e concórdia, para que aconteça a consumação do «Reino de Cristo» nesta Terra.

E essa união dos dois poderes em prol da evangelização, mais necessária é nos «Ministros do Evangelho». No «Sermão da Epifania», Vieira menciona a prática dos reis que fundaram as «cristandades» das «conquistas portuguesas», particularmente, D. João III, «os quais sempre uniram um, e outro poder, e o fiaram somente dos Ministros do Evangelho»⁸¹⁰. Isso aconteceu nos famosos aldeamentos brasileiros, entregues a jesuítas e franciscanos⁸¹¹, mas também ao papel temporal desempenhado por Francisco Xavier no Oriente, como é afirmado no «Sermão quatro. Pretendentes» de *Xavier acordado*⁸¹². E o mesmo desejaria o jesuíta que ocorresse agora nas missões do Maranhão.

7.3.3 Igreja e reino de Portugal

À luz do pensamento vieiriano acerca dos dois poderes, parece-nos incorreta a leitura de Alcir Pécora, em o *Teatro do sacramento*, fazendo do reino de Portugal um «corpo místico»⁸¹³, uma «Igreja»⁸¹⁴ ou uma «nova Igreja»⁸¹⁵. E parece-nos que o mesmo A. Pécora nos dá a razão dessa incorreção, quando afirma:

⁸⁰⁹ Esta é a argumentação desenvolvida nos escritos «Sermão de ação de graças pelo nascimento do príncipe Dom João, primogénito de Suas Majestades, que Deus guarde» (cf. OC, II, XIII, pp. 218-248) e «Discurso apologético» (cf. *Ibid.*, pp. 249-306). Relativamente ao reino de Portugal como reino de Cristo, ver o «Sermão pelo bom sucesso das armas de Portugal contra as de Holanda» de 1640 (cf. *Ibid.*, p. 75).

⁸¹⁰ OC, II, I, p. 376.

⁸¹¹ Cf. Pedro CALAFATE, *Op. cit.*, p. 80. Ver ainda Alida C. METCALF, «The Society of Jesus and the First Aldeias of Brazil», cit., pp. 29-61.

⁸¹² Cf. OC, II, XII, pp. 189-205.

⁸¹³ Cf. A. PÉCORA, *Teatro do Sacramento: a unidade teológico-retórico-política dos sermões de Antonio Vieira*, ed. do IV Centenário, Campinas-São Paulo, Ed. UNICAMP/EDUSP, 2008, p. 183: «...é óbvio que, para o Padre Antonio Vieira, também é essencial a concórdia e a amizade das ordens do corpo místico do Estado cristão, e de seus membros entre si, principalmente porque, como se tem visto todo o tempo, ele propões o mistério como adequado aos fins da política desse Estado.» E na página 187: «Para dizê-lo, portanto, de maneira mais abrangente: vê-se, por aí, o quanto essa teologia é visceralmente política – os termos da

Como se disse já, a atuação destes [teólogos e juristas da Companhia] foi no sentido de impedir o deslocamento do modelo do poder pontifical para as monarquias nacionais, o que implicou combater sistematicamente a ideia (que os luteranos, ao contrário, procuravam divulgar) da concessão divina do poder diretamente ao príncipe⁸¹⁶.

Não nos parece que Viera estivesse contra o pensamento veiculado pelos teólogos e juristas da Companhia de Jesus, mormente Francisco Suárez. Antes pelo contrário. Ele dá indícios de que segue o pensamento de Suárez, particularmente o *Defensio fidei catholicae et apostolicae contra errores anglicane sectae* (1613)⁸¹⁷. Este livro, precisamente, criticava o deslocamento do poder pontifical para a monarquia inglesa, ocorrido com a «seita» anglicana, e o mesmo perigo existia em França. Vieira, certamente, não desejava o mesmo para Portugal.

No momento do auge teocrático do papado medieval, durante o pontificado de Bonifácio VIII, houve já uma tentativa, por parte dos legistas e teólogos conselheiros de Filipe o

unio mystica, através do modo sacramental, alcançam agora uma projeção inteiramente adequada ao corpo coletivo, o qual, ao reunir as vontades individuais em uma vontade pública única, realiza o "corpo místico" por excelência.»

⁸¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 99: «E, claro, no que se refere à exclusividade da fundação divina da Igreja, a diferença com seus colegas de profissão se agrava quando o Padre António Vieira admite a probabilidade de que essa união humano-divina possa ser recoberta modelarmente por um Estado cristão particular, Portugal, a quem Deus assiste com desvelo idêntico, no mínimo, ao que manifesta em relação à Igreja...» E na página 190: «O Padre Antonio Vieira vai mesmo chegar a ter uma posição dificilmente sustentável no seio da Sociedade de Jesus ao aproximar o processo de institucionalização do corpo místico ao da atribuição de pleno poder a um Estado cristão particular (ainda que com finalidade universal, como se vai ver). Para Antonio Vieira, a comunidade essencial tende a identificar, antes de mais nada (embora não exclusivamente, se se tiver em mente a história futura), a essência do Estado monárquico catolicíssimo de Portugal.»

⁸¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 198: «Ora, a comunidade adequada à "segunda Encarnação" vieiriana, não poderia não estar compreendida pelo *corpus mysticum* da Igreja organizada, hierárquica e institucional, o *principatus apostolicae sedis* "qui est destinée a remplir la mission qui a été d'abord confiée à Pierre". Mas, também, como já se sabe, em Vieira, o "corpo místico" não para aí. [...] o essencial da herança fundante da Igreja e presente em sua visibilidade hierárquica naturalmente se prolonga... estendendo-se, a cada vez, para além seus limites infixáveis. E estende-os, como se viu já, em primeiríssimo lugar, para o organismo de ordens e atos do Estado católico.» E na página 237: «...poder-se-ia dizer, com a cautela devida, que a argumentação de Vieira quadra mais a quem funda uma nova Igreja (como os anglicanos: God is English!), que assume as funções da antiga, do que a quem apenas luta pela transferência de seu modelo de poder pleno para um Estado nacional. Antonio Vieira, seja dito, transfere tudo da Igreja para Portugal: o sacramento da instituição, sucessão e missão (e não apenas o sacramento de reinar) dá a chave da transferência. O testamento de Afonso Henriques é o Mandato sacramental de Portugal, tal é o que Antonio Vieira argumenta.»

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 232.

⁸¹⁷ Cf. Pedro CALAFATE, *Op. cit.* Na referida obra de Suárez, o termo «corpo místico» é referido sempre à Igreja, nunca ao corpo político, embora em relação ao príncipe chegue a usar a terminologia «*personam aut veram aut mysticam seu politicam*» e «*in una persona ficta*» (*Defensio*, III, 1, 5). Os tradutores da edição espanhola, contudo, chamam a atenção para a particularidade do uso destes termos em Suárez: o termo *mysticum*, embora seja um uso paralelo ao da expressão paulina na teologia, em Suárez, e aplicado ao político, serviria para sublinhar o carácter orgânico do Estado (por ex., no seu livro *De Legibus*) ou o carácter de pessoa moral em contraposição à pessoa física (como é o caso aqui, na *Defensio*); o termo *ficta*, por seu turno, serviria para sublinhar que não se trata de uma pessoa física. Cf. Francisco SUÁREZ, *Defensio fidei III: Principatus politicus o la soberanía popular*, introdução e edição crítica bilingue de E. Elorduy e L. Pereña [Corpus Hispanorum de Pace 2], Madrid, Conselho Superior de Investigaciones Científicas, 1965, p. 9.

Belo, de deslocamento do poder pontifical (da *plenitudo potestatis*) para o rei francês. No conflito que o opôs a Bonifácio VIII e Bento XI, ele ergueu-se como defensor da cristandade; e depois, influenciando a eleição de Clemente V, valeu-se da sua colaboração para suprimir a Ordem dos Templários e transferir o papado para Avinhão, no sul de França.

Os legistas do rei francês apresentavam-no como chefe religioso, responsável pelo destino de um povo eleito⁸¹⁸: o francês. Neste sentido, o serviço do rei de França – como outrora o de Carlos Magno – era concebido como um *ministerium Dei*, e o seu executor era tido por supremo garante da fé cristã. Era por isso considerado «vigário de Cristo», à maneira do Papa, no seu reino; e, sendo assim, o reino tornava-se num corpo místico cuja cabeça (o rei) era investida de todos os poderes, para perseverar a unidade da fé. Para os conselheiros do capetiano, havia uma nova aliança entre Deus e o rei franco, que fazia dele o campeão da fé, o zelador da lei divina, o defensor da Igreja, pela qual deveria prestar contas a Deus. Com efeito, a partir de Filipe o *Belo*, começou-se a construir uma «religião real» que perdurará até à Revolução Francesa: a «Igreja» galicana que, por cima do Papa, obedecia sobretudo ao rei de França⁸¹⁹.

A proximidade de linguagem – «povo eleito», «vigário de Cristo» – não deve induzir-nos em erro. Vieira, como veremos na terceira parte deste trabalho, recebe influência dos meios escatológico-apocalípticos, e o seu uso não tem necessariamente um sentido eclesiológico. Nos sermões, o pregador jesuíta utiliza a expressão «corpo místico» unicamente para a Igreja; e em relação ao Estado, reserva a expressão tradicional (aristotélico-tomista) de «corpo político»⁸²⁰.

Como vimos anteriormente, o «Sermão do Santíssimo Sacramento» de 1662 é mais eclesial do que político⁸²¹. Efetivamente, embora a Irmandade dos Escravos da Eucaristia fosse constituída sobretudo por nobres, o que está em causa neste sermão não são as ordens do reino, mas a desunião no seio da referida Irmandade. E depois, a «nova Igreja» que

⁸¹⁸ A ideia de «povo eleito» foi recuperada, na Europa, desde finais do séc. x, com a instauração do Sacro Império Romano-Germânico, e a recuperação lendária/mitológica de Carlos Magno. O caso de França foi estudado por J. R. STRAYER, «France: The Holy Land, the Chosen People, and the Most Christian King», in T. K. RABBIT-J. E. SIEGEL (eds.), *Action and Conviction in Early Modern Europe*, Princeton, 1969, pp. 3-16; ID., *On Medieval Origins of the Modern State*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1970.

⁸¹⁹ Esta síntese é feita a partir de Julien THÉRY, «Philippe le Bel, pape en son royaume», L'Histoire, Sophia Publications, 2004, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00219769> (consultado em 1.10.2016). Este texto foi publicado no livro *Dieu et la politique. Le défi laïque*, número especial da revista *L'histoire*, julho-agosto de 2004. Ver ainda, deste autor: «Une hérésie d'État. Philippe le Bel, le procès des "perfides templiers" et la pontificalisation de la royauté française», in *Médiévales* [en ligne], 60 (2011), <http://medievales.revues.org/6222>; DOI: 10.4000/medievales.6222 (consultado em 1.10.2016).

⁸²⁰ Cf. Luís Machado de ABREU, «Introdução: A política ou o corpo enigmático», in OC, II, XIII, pp. 9-37 (e sobretudo, para o que aqui se discute, as pp. 23-25).

⁸²¹ Cf. o ponto 7.2.3 («A eclesiologia de "comunhão"»). É sobretudo aqui que discordamos da leitura teológico-política de Alcir Pécora.

Vieira evoca no «Sermão da Epifania», também de 1662, não é de todo uma Igreja nacional, mas o início do terceiro estágio da Igreja: o Reino consumado de Cristo. A primazia do rei de Portugal, segundo esse sermão, tem que ver com o serviço que ele presta à difusão do Evangelho.

Em relação às expressões acima assinaladas, é preciso dizer que Vieira atribui ao conceito de «povo de Deus» – como já havia observado António José Saraiva⁸²² – um sentido sobretudo gentílico, pelo qual ele evita o seu uso eclesiológico e o aplica de bom grado ao povo português. E cremos que não é abusivo da nossa parte considerar a expressão veterotestamentária de maneira «missionária». Portugal, à semelhança de Israel, tem uma vocação fundamentalmente missionária: ser «luz das nações» (cf. Isaías 42,6)⁸²³. Ou seja, Cristo escolheu o povo português em Ourique, tendo já em vista o seu papel futuro na evangelização dos povos e na criação das condições necessárias para a instauração do seu Reino consumado na terra.

Quanto ao entendimento do rei português como «vigário de Cristo», é preciso dizer que ele não o é atualmente; ele sê-lo-á apenas quando for instaurado o Reino de Cristo⁸²⁴. E além disso, será um «vigário» apenas temporal, sem qualquer papel no âmbito espiritual.

Em suma, e lembrando a figura bíblica que encarna, segundo Vieira, a relação dos dois poderes – os irmãos Moisés e Aarão –, a relação entre o reino de Portugal, que há de assumir a liderança do Quinto Império, e a Igreja deve ser de «irmandade», de fraternidade, para que rapidamente se possa instaurar o Reino de Cristo consumado nesta Terra.

⁸²² Cf. A. J. SARAIVA, «O pregador, Deus e o seu povo na Bahia em 1640», cit., pp. 126-130. Este texto, também citado por A. Pécora, é muito importante para o tema que aqui nos prende. Creemos que A. J. Saraiva intuiu bem, quando coloca o acento no aspeto nacional, em detrimento do espiritual, pelo que a perspectiva de Vieira não pode ser senão muito distinta da de Bossuet, grande defensor de uma Igreja galicana.

⁸²³ No livro *História do Futuro*, Vieira considera Isaías «cronista de Portugal» porque as suas profecias falam da grande epopeia dos descobrimentos. E nos sermões de Santo António de 1670 (cf. OC, II, X, pp. 231-249) e 1671 (*Ibid.*, pp. 250-280), a expressão «luz do mundo» é relacionada com os portugueses, com a Lusitânia, num sentido claramente missionário.

⁸²⁴ «Há de vir tempo em que tenha dois vigários», diz no «Sermão de ação de graças pelo nascimento do príncipio Dom João, primogénito de Suas Majestades, que Deus guarde» de 1688 (OC, II, XIII, p. 241; ver ainda p. 246). «E porque aqueles Impérios não só enquanto gentílicos, e idólatras se opunham ao Império espiritual de Cristo, senão também enquanto políticos ao temporal, o qual no mesmo tempo há de ter segundo Vigário, como vimos», diz ainda no «Discurso Apologético» (*Ibid.*, p. 274).

Parte III

«Os palácios»

Abordagem teológica à obra profética

«Há em todos estes discursos palavras vindas do fundo dos tempos, palavras carregadas de história e de promessas que fecundam os acontecimentos e lhes inventam prodigiosos futuros.»

Luís Machado de Abreu

Diz-se de *A cidade de Deus contra os pagãos*, de Agostinho, que é a obra de toda uma vida. Não porque ela levasse muito anos a ser elaborada (foi-o de 413 a 426), mas porque o tema aí abordado está no cerne do pensamento do bispo de Hipona e foi intuído por ele desde muito cedo, logo nos primeiros tratados, em *Do livre arbítrio* (387-388) e *Da religião verdadeira* (388-391), e amadurecido em obras posteriores como no *Comentário ao Génesis* (c. 389) e na *Catequese de iniciados* (399-400 ou 404-405). Mais do que uma obra sobre «teologia da história» ou de «filosofia política», *A cidade de Deus* lida com a «essência do cristianismo», com o sentido da religião/fé cristã no seio da sociedade, discordando claramente com as propostas anteriormente apresentadas por Eusébio de Cesaréia ou Paulo Orósio. Fundamentalmente, Agostinho quer mostrar que a paz terrestre (a *pax romana*) e a paz de Deus (escatológica) não podem ser confundidas.

Estamos convencidos de que *A chave dos Profetas* do padre António Vieira há de ser vista num registo muito semelhante. É a obra de uma vida inteira – um «palácio» que levou muitos anos a erguer. O tema aí abordado foi intuído por ele muito cedo, talvez já no noviciado ou nas primeiras missões nas aldeias indígenas da Baía, e desenvolvido no que se convencionou chamar a sua «obra profética». E também ele lida, em *A chave dos Profetas*, com a «essência do cristianismo»: no «mundo novo» que surgiu com as descobertas de portugueses e espanhóis, e apesar dos conflitos (religiosos e comerciais) que dilaceravam a Europa de então, era ainda possível imaginar a instauração definitiva («consumada») do Reino de Deus na história dos homens.

A obra profética vieiriana

Nos quatro capítulos precedentes, ocupámo-nos da teologia vieiriana tal como é exposta na literatura parenética, epistolar e vária, ou seja, em textos de circunstância: sermões, cartas, pareceres ou «papéis» sobre um tema particular. Agora, entramos num outro tipo de literatura, a que se convencionou chamar de «profética».

Efetivamente, ela é profética a duplo título: primeiro, porque aborda textos ditos «proféticos», sejam eles «canónicos e antigos» (bíblicos) ou «não canónicos e modernos»⁸²⁵; segundo, porque estes textos vieirianos são eles próprios um «anúncio» profético de um futuro a advir⁸²⁶.

Mas o facto de lidarmos com um tema que ocupou a vida inteira do jesuíta português, nem por isso deixa de haver, também, escritos «circunstanciais». Ao caracterizar a literatura profética nas páginas que se seguem, observaremos que muitos dos textos proféticos «respondem» a circunstâncias bem particulares, e são por isso «circunstanciais». Mas também lá estará, é claro, em pano de fundo, a *Clavis prophetarum*, que ocupa o principal do pensamento de Vieira.

No presente capítulo, vamos sobretudo buscar uma explicação da génese da literatura profética de Vieira, e as suas circunstâncias, procurando tanto quanto possível relacionar os diferentes escritos.

Num segundo momento, queremos refletir sobre alguns dos temas fundamentais do pensamento profético-escatológico vieiriano, presentes nas suas obras mais refletidas: a *História do Futuro* e *A chave dos Profetas*.

⁸²⁵ O termo canónico remete para o facto de os livros bíblicos proféticos terem incorporado o «cânon» (lista) dos livros aceites pela Igreja (e/ou pela Sinagoga). A essa situação faz referência um texto curioso de Vieira: «De maneira que assim como hoje cremos os profetas, porque a Igreja tem declarado que são verdadeiros profetas, assim naquele tempo eram cridos os mesmos profetas, porque o efeito e cumprimento de suas profecias os declarava por profetas verdadeiros. Hoje são profetas canónicos porque os canonizou a Igreja, e então eram também profetas por seu modo canónicos, porque <o> cumprimento de suas profecias os canonizava» (OC, III, I, p. 327).

⁸²⁶ Aliás, o próprio Vieira tem os seus escritos como proféticos, tal como insinua a seguinte passagem do *Livro anteprimeiro da História do Futuro*, em que chega a comparar o seu livro ao de Jeremias (cuja redação ele atribui ao escriba Baruc): «No capítulo oitavo se verá que, sem atrevimento nem demasiada confiança, podemos chamar a esta nossa *História do Futuro* livro santo» (*Ibid.*, p. 89).

8.1 As circunstância da obra profética vieiriana

Adma Muhana tem provavelmente razão quando afirma que praticamente toda a obra profética do padre António Vieira – com exceção de *A chave dos Profetas* – é constituída por escritos de «defesa»⁸²⁷, ou seja, uma «apologia» constante das suas ideias. E desta constatação não se exclui – a fazer fé nos argumentos de José van den Besselaar⁸²⁸ – a primeira de todas elas: *Esperanças de Portugal – Quinto Império do mundo*⁸²⁹.

Esta obra «apologética» está circunscrita no tempo: de 1659 a 1667. Apenas oito anos! Na sua génese é também possível estabelecer conexões entre os vários escritos e destacar os temas teológicos que lhes são transversais. É o que vamos tentar fazer nesta secção, de maneira a ter uma perceção mais clara do «edifício» vieiriano.

8.1.1 *Esperanças de Portugal – Quinto Império do mundo*

Este papel, sob a forma de carta⁸³⁰, é provavelmente uma resposta do jesuíta ao clima de ansiedade que reinava na metrópole após a morte de D. João IV, e ao recrudescimento das esperanças sebastianistas. Ele pretendia intervir na questão a favor de D. João IV e esperava que essa sua intervenção fosse decisiva, defendendo energicamente a ressurreição do monarca defunto com base em profecias do Bandarra: «O Bandarra é verdadeiro profeta; [ele] profetizou que el-rei D. João IV há de obrar muitas coisas que ainda não obrou nem poderá obrar senão ressuscitando; logo, el-rei D. João IV há de ressuscitar»⁸³¹.

Depois de enumerar os vários acontecimentos relacionados com a Restauração da Independência que haviam sido profetizados por Bandarra – e provam, em seu entender, que ele foi «verdadeiro profeta» –, o missionário jesuíta enumera as futuras façanhas do

⁸²⁷ Cf. Adma MUHANA, «O processo inquisitorial de Vieira aspectos profético-argumentativos», in *Semear*, 2 (1997), pp. 9-21; ID., «Introdução», in OC, III, III, p. 26.

⁸²⁸ Cf. J. van den BESSELAAR, *O sebastianismo: história sumária*, Lisboa, ICLP-Ministério da Educação, 1987, pp. 102-107.

⁸²⁹ Título completo: *Esperanças de Portugal. Quinto Império do mundo. Primeira, e segunda vida del-rei Dom João Quarto. Escritas por Gonçaliannes Bandarra*, in OC, III, IV, pp. 63-106.

⁸³⁰ Embora durante o seu processo na Inquisição de Coimbra Vieira fale sempre de carta «privada», porém, em carta à rainha D. Luísa, de 28 de novembro de 1659, ele refere-se simplesmente a um «papel»: «Ao Bispo Confessor envio outro papel de maiores efeitos, que assim lhe quero chamar, posto que só leva esperanças, tão segura é a certeza e a fé que nelas tenho» (OC, I, II, p. 260). Como afirma J. van den Besselaar, é certamente um tratado doutrinal e Vieira desejava que ele fosse difundido na metrópole. Em 1660, ele já circulava de mão em mão, despertando a atenção da Inquisição (abril de 1660) e provocando uma resposta dos círculos sebastianistas (1661).

⁸³¹ OC, III, III, p. 63.

Encoberto, que ele continua a identificar com D. João IV (ressuscitado): o monarca sairá do reino para libertar Jerusalém e socorrer o Papa acossado pelos Turcos; na passagem de Itália para Constantinopla, desbaratará os Turcos, e estes entregar-se-lhe-ão; tornar-se-á senhor de Constantinopla e será eleito Imperador; voltará ao reino (de Portugal) vitorioso e com dois pendões; introduzirá ao Pontífice e na fé de Cristo as dez tribos perdidas de Israel, que entretanto aparecerão; será instrumento da conversão e paz universal, pois foi essa a razão pela qual foi escolhido por Deus – por isso D. João IV é apresentado como o «segundo fundador do reino de Portugal», o verdadeiro sucessor de D. Afonso Henriques, a quem foi revelada a eleição de Portugal para grandes feitos na história do mundo.

Para responder a eventuais objeções, o autor mostra que a ressurreição do Encoberto – perfeitamente possível – foi profetizada não só pelo Bandarra, mas também por outros profetas e santos varões (David, [Pseudo-]Metódio, [Pseudo-]Isidoro, o frade Bento [João de Rocacelsa] e o *Cartuxo* [Pedro Frías]), frequentemente citados pelos sebastianistas. Por esta razão (e algumas outras, ali apresentadas), o Encoberto não pode ser D. Sebastião, como pretendem os do partido sebástico, mas tem de ser o defunto rei D. João IV.

Os sebastianistas, evidentemente, reagiram e criticaram Vieira, sendo que dois desses textos chegaram até nós: o papel intitulado *Ante-Vieira*, de um sebastianista anónimo, mas com grande cultura teológica e canónica; e o papel *Opinião contrária à da ressurreição del-rei D. João IV*, de um outro sebastianista igualmente anónimo e versado em teologia⁸³². Avaliando diversamente o espírito profético de Bandarra, criticam sobretudo a identificação vieiriana do Encoberto com D. João IV e a «aberração» da ressurreição do monarca defunto. O Encoberto é, para ambos, D. Sebastião, que virá inaugurar o Quinto Império, de que constam as façanhas futuras bem identificadas no papel de Vieira⁸³³.

8.1.2 *Apologia, ou «segundo papel»*

De regresso a Portugal, e durante o ano de 1663, Vieira elabora um novo papel – que ficou incompleto – em que volta aos temas desenvolvidos em *Esperanças de Portugal*,

⁸³² Os textos foram publicados por José van den BESSELAAR, *António Vieira: profecia e polémica*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2002, pp. 139-220 e 221-274, respetivamente.

⁸³³ É o que diz claramente o autor do *Ante-Vieira*: «À vista disso, que é o mais do papel deste douto Padre, diremos em primeiro lugar que está linda e eruditamente considerado, devendo-se-lhe nisto muito, pois com tanta habilidade e subtileza explicou muitas cousas, que atêgora se não sabiam, com a luz que ele lhe dá; e também confessamos que sucederá assim como ele o pinta; porém, que não se segue haver-se isto de cumprir na pessoa do Rei defunto, senão do Encoberto [D. Sebastião]» (*Ibid.*, p. 168).

com algumas diferenças significativas: deixa de falar da ressurreição de D. João IV e, na argumentação acerca do espírito de profecia, já não evoca o caso de Abraão nem o texto de Deuterónimo 18 – criticados nos escritos sebastianistas –, fixando-se agora mais em argumentos de carácter histórico e teológico! De igual modo, na segunda parte relativa às «consequências», já não refere simplesmente o encadeamento dos eventos relativos ao Encoberto, mas aborda teologicamente os temas fundamentais da sua «escatologia»: começa com a consideração da «conversão universal» (1.^a consequência), depois a «conversão dos judeus» (2.^a consequência), seguidamente o aparecimento das dez tribos perdidas (4.^a consequência) e, finalmente, a destruição do Turco e instauração do Quinto Império (5.^a consequência)⁸³⁴.

É difícil saber se Vieira escreveu este texto em resposta aos sebastianistas ou aos seus inquiridores coimbrões⁸³⁵. Uma coisa é certa, nele ainda não transparece nada daquilo que foram os interrogatórios dos primeiros exames, entre setembro de 1663 (2.º exame) e 29 de fevereiro de 1664 (9.º exame) – contudo, o que escreverá neste papel, juntamente com as suas respostas ao inquisidor e o texto da sua *Defesa*, tudo isso já será objeto dos interrogatórios da segunda fase (10.º a 27.º exames).

A primeira parte da *Apologia*, portanto, trata do espírito profético de Bandarra. Sem entrar em muitos pormenores do texto, importa dizer que há duas concepções de profecia em confronto: uma institucional e outra teológica. A primeira é defendida pelo autor anónimo do *Ante-Vieira*, e, depois, pelo inquisidor Alexandre da Silva; a segunda, por Vieira. O autor de *Ante-Vieira* dizia:

Duvida-se (e ainda se pode negar) ser o Bandarra verdadeiro profeta, porque só pode ter este nome e esta certeza quem for profeta aprovado pela Sagrada Escritura, como foram os nomeados nela e tidos por tais, ou os que a Igreja católica aprovar, canonizando-os por estes;

⁸³⁴ O texto está incompleto, pois falta a terceira consequência (provavelmente acerca da reforma da Igreja)! Além disso, surgem outros textos, que não se sabe muito bem aonde pertencem, se daqui ou a doutro escrito, como veremos *infra*.

⁸³⁵ Pelo que diz logo de início, somos tentados a sugerir que os destinatários são externos à Inquisição: «Isto mesmo aconteceu ao autor daquele papel [*Esperanças de Portugal*], ou discurso, em que se pretende provar a Ressurreição ou segunda vida del-Rei Dom João o 4.º. Alguns creram; muitos zombaram, e outros mais curiosos e menos incrédulos desejam que o autor satisfaça as dúvidas que se lhe oferecem, e que confirme, e que prove ou corrobore mais os fundamentos da sua proposição. Isto é o que eu determino fazer *nes-te 2.º papel*, e pois seu autor não responde por si, responderei eu por ele. Não falarei com os que já creem, porque o não hão mister, nem também falarei com os que zombam, porque não são capazes disso: falarei somente com os duvidosos que desejam ouvir falar outra vez sobre esta matéria, satisfazendo a todas suas dúvidas, e mostrando com novos e evidentes argumentos a certeza ou probabilidade dela. E porque o meu intento é o dos que lerem *este 2.º papel* não é nem deve ser outro mais que o verdadeiro conhecimento do que provavelmente se pode e deve crer ou esperar deste assunto, peço àqueles a cujas mãos chegar o queiram ler com intenção totalmente pura e limpa, e que dispam primeiro seus ânimos de qualquer paixão ou afeto dos que costumam levar após si o entendimento e escurecer a verdade» (OC, III, III, p. 49; o itálico é nosso).

e como Bandarra não seja algum dos nomeados, não fica sendo profeta verdadeiro, antes se pode julgar por temerário quem o tiver por tal, visto não ter uma daquelas aprovações⁸³⁶.

Nos 4.º e 5.º exames, também o inquisidor Alexandre da Silva o questiona precisamente sobre o espírito profético de Bandarra, e põe-no em guarda em relação a alguns pontos dessa doutrina «oficial»: 1) não basta predizer os futuros contingentes, e que estes sucedam, mas é necessário que quem os predisse se funde na autoridade do Deus revelador (objeto formal do conhecimento profético), e que ditas profecias contenham doutrina certa, sã e católica, o que não ocorre com Bandarra; 2) não se podem equiparar promessas humanas e de fé humana (trovas do Bandarra) com promessas da Escritura (como no caso do episódio do sacrifício de Isaac, por Abraão); 3) o que Vieira escreveu no primeiro papel foi qualificado de «erróneo, temerário, escandaloso, *ac improbabiliter dictum*», manifestando da sua parte «propensão ao judaísmo» e «abuso da Sagrada Escritura»⁸³⁷, além de que, estando as trovas de Bandarra «tão mal avaliadas nesta mesa», a sua equiparação às promessas da Escritura «é errónea, *et quae sapit haeresim*»⁸³⁸.

Contudo, para Vieira, o argumento decisivo é o teológico, que ele retira de S. Tomás e dos seus comentadores (nomeadamente Caetano e Suárez), respaldado depois em textos dos Padres da Igreja e da Escritura. Diz o teólogo jesuíta:

E a razão desta doutrina comum é porque o dom de profecia é uma das graças que os teólogos chamam *gratis datas*, as quais graças, conforme o texto de São Paulo [...], se não comunicam para perfeição própria do sujeito que a recebe, senão para a utilidade dos outros: *unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem* [«a cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito comum»]⁸³⁹.

⁸³⁶ J. van den BESSELAAR, *Op. cit.*, p. 148. Besselaar, muito oportunamente, chama a atenção para «o tom severo e quase inquisitorial» desta passagem. Vieira menciona de passagem essa aprovação na *Apologia* (cf. OC, III, III, p. 77) e, logo no primeiro exame inquisitorial, Vieira defende-se de uma provável acusação nesse sentido: «[Disse] se movera ele declarante a o entender moralmente assim [ter Bandarra escrito com verdadeiro espírito profético], não porque tenha ao Bandarra por Profeta canónico, nem aprovado de outro qualquer modo pela Igreja católica, mas pelos princípios de discurso natural, pelos quais costumam os Teólogos e os santos Padres, e a mesma Igreja provar semelhante espírito profético» (OC, III, IV, p. 110).

⁸³⁷ OC, III, IV, p. 132.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 138.

⁸³⁹ OC, III, III, p. 63. O padre António Vieira tem consciência de que o problema não é teológico, mas de mentalidade, como podemos aperceber num outro texto que encontramos algumas páginas antes, e que vai precisamente provocar os seus inquiridores: «Mas este pouco conceito que temos da nossa terra e dos nossos tempos nasce de uma apreensão verdadeiramente falsa ou demasiada que é a altíssima estimação e admiração que fazemos desta graça *gratis data* que se chama profecia, a qual estimação e admiração é sem dúvida muito maior da que devêramos fazer, e da que Deus quer que façamos dela. Deu Deus verdadeiro espírito de profecia ao profeta Balaão, homem mago, feiticeiro, idólatra simoniaco, sacrílego e cheio de todos os vícios, e notam naquele lugar comumente os Doutores que deu Deus o dom da profecia a tão mau homem para que os homens estimem só a graça santificante, e das graças *gratis datas* façam muito menos caso» (*Ibid.*, p. 57).

Vieira remete para uma interpretação «carismática» da profecia, que coloca muitos problemas à Igreja da Contrarreforma, sobretudo depois dos «excessos» do século XVI⁸⁴⁰.

A segunda parte da *Apologia* desenvolve, também ela, teologicamente alguns temas do pensamento escatológico, sobretudo os da conversão universal e da era final de paz e de justiça. A «escatologia imperialista»⁸⁴¹ da carta *Esperanças de Portugal*, tão louvada pelo autor de *Ante-Vieira*, quase desaparece, sendo tão-só mencionada brevemente no início da quinta consequência⁸⁴². A argumentação teológica transporta-nos para temas da «história do futuro» (ver este conceito *infra*) e do Reino de Cristo consumado na terra (a matéria central da *Clavis prophetarum*).

8.1.3 História do Futuro

A *Apologia* é uma obra incompleta. O seu autor não desenvolve a «terceira consequência» e, a meio da quarta, começa a falar numa «história», remetendo para «livros» e «capítulos» da mesma. Por outro lado, alguns textos – nomeadamente «Duração do 5.º Império», «Confirma-se o sobredito com outros lugares da Escritura e mostra-se que o Reino de Cristo e dos cristãos há de ser depois da destruição do Turco e antes da vinda do Anti-cristo» e «Quem foram os milenários, e quais seus erros»⁸⁴³ – são já reveladores dos exames inquisitoriais e encaixam melhor no plano da *História do Futuro*, do que na dita *Apologia*. Por tudo isto, pensamos que Adma Muhana tem razão quando diz que, a certa altura do seu processo na Inquisição de Coimbra – talvez em finais de 1663 –, Vieira concentrou as suas energias na elaboração da *História do Futuro*⁸⁴⁴.

⁸⁴⁰ Veja-se o interessante estudo de António Vítor RIBEIRO, *O Auto dos Místicos: Alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVIII)*, dissertação de doutoramento, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2009. E relativamente ao espírito profético, veja-se Marcus de MARTINI, «Padre Antônio Vieira e o problema da permanência do espírito profético na Igreja», in *Philia@Filia*, 3/1 (2012), pp. 218-236.

⁸⁴¹ Para o entendimento desta expressão, veja-se a primeira secção do capítulo 9.

⁸⁴² Cf. OC, III, III, p. 214.

⁸⁴³ Cf. *Ibid.*, pp. 188-213, 227-242 e 243-273 respetivamente.

⁸⁴⁴ Cf. OC, III, IV, p. 33. Adma Muhana faz fé nas palavras de Vieira na sua «Petição ao Conselho Geral do Santo Ofício», escrita dias depois do sequestro dos seus papéis pela Inquisição de Coimbra: «para abreviar as ditas matérias, reconhecendo a imensidade delas, buscou traça, método e disposição com que as meter todas em um só discurso, que intitula "História do Futuro", que vem a ser um como compêndio de todas as proposições que deve provar [...]. E também tomou o disfarce do dito título para debaixo dele se poder ajudar de alguma pessoa que escrevesse sem entender o intento da dita escritura nem violar o segredo que lhe foi imposto» (*Ibid.*, p. 183). Para outras hipóteses acerca da génese da *História do Futuro*, ver Pedro CALAFATE, «Introdução geral à obra profética», in OC, III, I, pp. 18-22.

Em 23 de dezembro de 1664, o jesuíta foi intimado a comparecer perante o tribunal com os papéis que tivesse preparado em sua defesa. Ele apenas trazia consigo uns rascunhos do que chamou «História do Futuro» e, por isso, foi-lhe prorrogado o prazo até à Páscoa seguinte. Foi nesse intervalo que redigiu o *Livro antepreimeiro da História do Futuro*⁸⁴⁵. Esta «peça de retalho» ou «remendo», como lhe chama⁸⁴⁶, tinha por objetivo aliciar a Corte para a compra do «pano inteiro» (a *História do Futuro*). Não o conseguiu e, a 14 de setembro de 1665, foi obrigado a entregar ao tribunal da Inquisição todos os cadernos em sua posse.

O plano da *História do Futuro* era vasto. Era composto do *Livro antepreimeiro*, seguido de outros sete, cujo argumento pode ser consultado no capítulo III do *Livro antepreimeiro*⁸⁴⁷ e a disposição das questões no plano da obra que chegou até nós⁸⁴⁸. Como a *Apoloogia*, também esta obra está muito, muito incompleta, quer o livro introdutório – o *Livro antepreimeiro*⁸⁴⁹ –, quer a própria *História do Futuro*⁸⁵⁰.

O *Livro antepreimeiro*, como muito bem observou J. van den Besselaar, pretendia ser «uma exposição sistemática do espírito profético e do verdadeiro método de explicar as profecias»⁸⁵¹. Afinal, o edifício que ele pretendia erguer – a reflexão sobre o Quinto Império do Mundo – estava fundado em profecias: canónicas e não canónicas. A primeira parte do livro (o texto que foi enviado à Corte) tratava da matéria ou tema da obra (caps. I a III), da sua utilidade (caps. IV a VIII) e da sua verdade (caps. IX a XII). Por outras palavras, o livro pretendia esclarecer o papel de Portugal no Quinto Império (de Cristo) no mundo; porque o Deus Senhor da história condu-la segundo a sua promessa e através dos instrumentos que Ele mesmo escolhe (Portugal), de nada valendo as tentativas dos que se opõem aos desígnios divinos (Espanha); enfim, a compreensão das profecias exige várias coisas, desde o lume natural da razão humana, passando pela prova do tempo e as lições da histó-

⁸⁴⁵ Cf. J. van den BESSELAAR (ed.) «Introdução» a António VIEIRA, *Livro antepreimeiro da História do Futuro*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983, p. 10. Ver também P. CALAFATE, *op. cit.*, pp. 22-23.

⁸⁴⁶ Cf. OC, I, II, pp. 451 e 453. Num primeiro momento, parecia ter resultado (cf. *Ibid.*, p. 471), mas não teve consequências maiores.

⁸⁴⁷ Cf. OC, III, I, pp. 74-79.

⁸⁴⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 574-579.

⁸⁴⁹ O texto enviado à Corte consta de apenas doze capítulos, mas, no capítulo VIII, Vieira refere-se três vezes ao «capítulo sessenta», no qual promete falar do espírito profético do Bandarra (cf. a mencionada introdução de J. van den Besselaar, p. 12). O volume da *Obra Completa* consagrado à *História do Futuro* publica vários textos dos cadernos apensos ao processo de Vieira que estariam previstos para incorporar este *Livro antepreimeiro*, e nomeadamente os referentes ao espírito profético do Bandarra.

⁸⁵⁰ Os dois livros da *História do Futuro*, publicados por João Lúcio de Azevedo (1918), Hernâni Cidade (1953), Maria Leonor Buescu (1982) ou José Carlos Brandi Aleixo (2005), tratam apenas de três das cinquenta e nove questões planeadas!

⁸⁵¹ «Introdução» a António Vieira, *Livro antepreimeiro*, p. 12.

ria⁸⁵². A segunda parte (ou outras partes) trataria(m) dos autores do futuro: os profetas canónicos e não canónicos⁸⁵³. Ao contrário da primeira parte da *Apologia* ou da «Representação primeira» da *Defesa*, que se cingem à demonstração do espírito profético do Bandarra, esta(s) parte(s) constitui(em) um autêntico «tratado» sobre a profecia, desde os profetas canónicos, passando pelas Sibilas e outros profetas não canónicos, até chegar ao Bandarra; isso não o impede, antes de abordar as predições do Bandarra, de precisar o que entende por «natureza da profecia», que se situa na linha do que dissera na *Apologia*⁸⁵⁴. E como já acontecia ali, não se refere a ressurreição de D. João IV nem se menciona um qualquer «imperador do mundo» português⁸⁵⁵, apesar de o plano da *História do Futuro* o fazer.

Da *História do Futuro* chegaram-nos apenas dois livros, e incompletos. Como nota Pedro Calafate, o primeiro livro é quase todo ele dedicado à origem da noção de «Quinto Império», com base na interpretação das profecias de Daniel⁸⁵⁶. Depois, no segundo livro, o teólogo jesuíta demonstra que esse império é o império de Cristo, o qual não é apenas espiritual, mas também temporal. A matéria destes dois livros constitui também o coração do Livro I da *Clavis prophetarum*.

Este tema, precisamente, foi objeto de cinco dos nove exames da primeira fase, no tribunal da Inquisição: fazendo-lhe ver que, segundo a doutrina tradicional da Igreja, o «Quinto Império» era o império do Anticristo, e que o império de Cristo e da Igreja era o (Sacro) Império Romano, o inquisidor acusa Vieira de «sentir mal das acertadas e verdadeiras doutrinas da Igreja católica, querendo introduzir nela outras contrárias, e novas opiniões»⁸⁵⁷ (3.º exame); critica-o por defender o aparecimento das dez tribos perdidas dos judeus, «acreditando-lhes as esperanças das ditas felicidades temporais», e lembra-o que, a haver conversão universal, esta será «por meio e em virtude dos santos profetas Elias e

⁸⁵² Besselaar resume bem esses capítulos (IX a XII): «A verdade profética da *História do Futuro* reside no facto de ela se ir revelando progressivamente através dos séculos; ao contrário dos Padres, os modernos sabem muitas coisas que eles ignoram, não devido à sua santidade ou sabedoria, mas graças à sua situação privilegiada no tempo» (*Ibid.*, p. 14). Veja-se também a reflexão filosófica de P. CALAFATE, «Introdução ao volume I da obra profética», in OC, III, I, pp. 34-38.

⁸⁵³ Baseamo-nos na recente publicação dos textos inéditos dos «Apensos», que se pensa fazerem parte do plano do Livro antepreimeiro da *História do Futuro*. Cf. OC, III, I, pp. 228-432.

⁸⁵⁴ «[A profecia] é uma daquelas graças a que o uso dos teólogos chama *gratis datas*, as quais não são devidas a sujeito algum nem a disposição física ou moral que nele se ache, e as dá e reparte Deus livre e contingentemente, como, quando e a quem é servido, como ensina São Paulo na 2.ª Epístola aos Coríntios, capítulo 12» (OC, III, I, p. 338).

⁸⁵⁵ Mas há uma referência ao imperador Turco, que se autodenomina «Imperador do mundo» (cf. *Ibid.*, p. 77).

⁸⁵⁶ Cf. P. CALAFATE, *Op. cit.*, p. 40.

⁸⁵⁷ OC, III, IV, p. 126. É quase, palavra por palavra, a acusação que se lhe faz também relativamente ao conceito de profecia: «o declarante o fez por sentir mal da doutrina da Igreja católica e santos Padres e mais especialmente acerca do verdadeiro dom da profecia» (*Ibid.*, p. 132).

Henoc, depois da morte do Anticristo já junto do fim do mundo»⁸⁵⁸ (6.º exame); e sobretudo, acerca da duração da Igreja (ou do Quinto Império) e do seu novo estado, ele pretende colar Vieira à seita dos milenaristas (7.º, 8.º e 9.º exames).

Perante tudo isto, Vieira, a partir do 5.º exame (a 15 de dezembro de 1663), começa a falar da necessidade da sua defesa, e de o fazer por escrito, insistindo nesse seu pedido nos exames subsequentes. Por outro lado, começa certamente a elaborar textos em vista dessa defesa. Os mencionados textos da *Apologia*⁸⁵⁹ parecem enquadrar-se neste propósito, bem como os dois livros da *História do Futuro* que chegaram até nós.

8.1.4 Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício

Do que vimos até aqui, percebemos perfeitamente que os temas da sua defesa sejam os dois temas examinados na primeira fase do seu processo: o dom da profecia de Bandarra («Representação Primeira. Dos fundamentos e motivos que tive para me parecer provável o que escrevi acerca do espírito profético de Bandarra e do mais que se inferia das suas predições») e o Quinto Império de Cristo («Representação segunda. Dos fundamentos e motivos que tive para me parecer provável o que tratava de escrever acerca do Quinto Império ou Reino consumado de Cristo»).

Relativamente ao primeiro tema, na linha do que havia escrito no «segundo papel» (*Apologia*) e em textos dos cadernos entregues ao Tribunal da Inquisição e previstos para a *História do Futuro* («A verdade das profecias pelos sucessos das mesmas»), Vieira insiste na sua perspectiva (teológica) acerca da profecia. Partindo do pressuposto colocado pelo inquisidor Alexandre da Silva no quarto exame – a profecia como um ato de revelação divina –, o teólogo jesuíta argumenta fundado na Escritura: na verdade, só Deus pode conhecer o futuro, contingente e livre, e revelá-lo (cf. Isaías 42,8-9); o homem só pode conhecê-lo, portanto, por revelação do próprio Deus, e luz do Espírito Santo (cf. Sabedoria 9,17; 1Pedro 1,21); e se Bandarra predisse o futuro – como o acreditavam muitos em Portugal (seja pela sequência dos eventos da Restauração, ou ainda pela sorte das recentes batalhas contra os espanhóis) –, ele só o poderia ter feito por revelação divina, pelo que era prová-

⁸⁵⁸ *Ibid.*, pp. 143 e 144.

⁸⁵⁹ «Duração do 5.º Império», «Confirma-se o sobredito com outros lugares da Escritura e mostra-se que o Reino de Cristo e dos cristãos há de ser depois da destruição do Turco e antes da vinda do Anticristo» e «Quem foram os milenários, e quais seus erros».

vel ter ele recebido o «dom da profecia»⁸⁶⁰, essa graça *gratis data* que Deus nunca deixou de conceder aos homens, e que é «a joia com que os Espírito Santo enriquece a sua esposa [a Igreja]»⁸⁶¹.

Um segundo conjunto de proposições censuradas, a que respondeu Vieira, concernem à ideia de «Quinto Império», a sua natureza e duração⁸⁶². Esta «Representação segunda» fundamenta-se sobretudo na ideia de que haverá um «novo estado» no Reino de Cristo (que é chamado «Quinto Império», na hermenêutica vieiriana dos antigos profetas canónicos), que é denominado de «perfeito, completo e consumado», caracterizado pela conversão universal à fé cristã, o chamamento universal à santidade (justiça), vivendo todos os homens «em paz segura», durante muitos anos, e «sendo mais copiosa a graça», de maneira que muitos se salvarão⁸⁶³. Retomando temas já esboçados em textos que foram agregados à *Apologia* ou editados como *História do Futuro*, nesta «Representação segunda», dirigida aos inquisidores, Vieira faz, provavelmente, uma síntese do que havia pensado para a *História do Futuro*⁸⁶⁴ e, mais globalmente, para a *Clavis prophetarum*⁸⁶⁵.

8.1.5 Autos do processo e Memorial

Na segunda série de exames do processo inquisitorial de Vieira (10.º a 27.º exames), já depois de entregues todos os papéis e a *Defesa*, a acusação geral é a de suspeita de judaísmo⁸⁶⁶. O inquisidor Alexandre da Silva quer colá-lo claramente ao messianismo judaico. Vieira, por seu turno, responde cautelosamente, manifestando também o seu desagrado, pois «as inferências de que o arguem são fundadas em suposições muito alheias do intento e assunto dele declarante; e logo, por esta causa, no primeiro exame que lhe fizeram depois

⁸⁶⁰ Cf. OC, III, II, pp. 143-145.

⁸⁶¹ *Ibidem*, pp. 175-176.

⁸⁶² Cf., resumidamente, *Ibid.*, pp. 568-575.

⁸⁶³ Cf. *ibidem*, p. 241. Nesta resposta aos inquisidores, Vieira faz questão de sublinhar que não é matéria «sua», não foi ele que a inventou, mas dele é tão-só «o estudo e diligência que, de muitos anos a esta parte, tenho posto no descobrimento deste tesouro, entendendo que verdadeiramente o era, e mui precioso, pois está encerrada nele tanta glória de Deus, tanta exaltação do nome de Cristo, tanta dilatação da fé, tanta salvação de almas e tanto aumento, paz, união, reformação e graça de sua Igreja» (*Ibid.*). Estas palavras revelam a preocupação pastoral que permanece por detrás dos seus escritos.

⁸⁶⁴ Ana Paula F. Banza de Figueiredo SANTOS, *A Representação de Vieira: nos bastidores da obra profética*, tomo I, Universidade de Évora, 2000, pp. 135-136, e 156-166.

⁸⁶⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 166-168. Ver também Paulo Alexandre Esteves BORGES, *A plenificação da história em Padre António Vieira. Estudo sobre a ideia de Quinto Império na "Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício"*, Lisboa, IN-CM, 1995; ID., «Introdução», in OC, III, II, pp. 11-47. Em nosso entender, há uma investigação única acerca do Reino de Cristo, que depois é usada por Vieira segundo as circunstâncias e a necessidade de «defesa».

⁸⁶⁶ Cf. A. MUHANA, «Introdução», in OC, III, IV, p. 34.

da sua reclusão, pediu papel e tinta para fazer uma declaração breve, em que mostrasse, antes de se lhe continuarem outras perguntas, qual era o verdadeiro argumento, intento e sentido do dito assunto, e suas matérias»⁸⁶⁷.

Das respostas que dá ao inquisidor, há algumas passagens extremamente significativas para a compreensão do pensamento profético de Vieira, e por isso queremos referi-las aqui. Em relação ao título de «Quinto Império», o teólogo jesuíta aponta duas razões para o seu uso: a primeira, tê-lo visto usado num manuscrito de um religioso trinitário – o *Tratado da Quinta Monarquia* de Sebastião de Paiva (sebastianista) –, alterando o termo «Monarquia» para «Império»; a segunda, já há muito trazer no pensamento «fazer um livro do Império de Cristo, que, na ordem dos impérios de Daniel, tinha ele declarante, para si, que é o Quinto»⁸⁶⁸.

E, acusado de introduzir novidades nos seus escritos, Vieira insiste no facto de não estar a dizer nada de novo (a ideia de Quinto Império), nem sequer de estar a falar de uma coisa apenas futura (como efetivamente queriam os inquisidores, que identificavam o Quinto Império com o império do Anticristo): «somente afirma com o comum sentimento dos expositores que o Quinto Império de que trata é o império do mesmo Cristo, que começou na sua Encarnação e nascimento, e se vai e há de ir continuando até o fim do mundo na Terra, e depois há de durar por toda a eternidade no Céu. E somente distingue no dito Quinto Império os três estados, que já declarou nesta Mesa»⁸⁶⁹. Mais: «as felicidades e exaltações temporais, que ele declarante, com os Autores da mesma opinião, imaginava e tratava de prometer no dito Quinto Império, eram só as conducentes para o fim espiritual e bem da Igreja [...], o poder temporal do futuro Imperador para a extinção do Turco e de outros inimigos da fé; e da mesma maneira as outras felicidades temporais, que naturalmente se seguem da paz e justiça, e ainda da mesma observância da lei divina, conforme a promessa de Cristo: *Quaerite primum Regnum Dei, e haec omnia adjicientur vobis* [Procurai primeiro o Reino de Deus, e tudo o resto vos será dado por acréscimo]»⁸⁷⁰.

Relativamente às circunstâncias de todo o seu discurso, afirmou: «se descobriu no princípio do século passado a navegação das Índias, Oriental e Ocidental, e se abriu, com isso, caminho a se poder pregar o Evangelho e introduzir o conhecimento da Fé em muitas nações, que o não tinham, sendo os instrumentos disto, assim os Príncipes Cristãos, que descobriram e conquistaram os ditos mares e terras, como principal e imediatamente os

⁸⁶⁷ OC, III, IV, p. 322 (23.º exame).

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 287.

⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 217.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, p. 235.

Pregadores Evangélicos, que, sem os ditos instrumentos, não pode[ri]am lá chegar [...]. Os instrumentos da dita conversão apontados pelos Autores da mesma opinião hão de ser um Sumo Pontífice Santo, chamado Angélico, e o Imperador, que o há de ajudar e assistir, [...] e os Pregadores, que então havia de haver de grande espírito»⁸⁷¹.

No *Memorial* (1667), o último texto de Vieira no decorrer do seu processo, que precede a sentença final, o teólogo jesuíta retoma praticamente esses elementos, quando se refere ao livro que pretendia escrever. O *assunto do livro*, como frequentemente dissera no decorrer do seu processo, é o «Império consumado de Cristo» sob o nome de «Quinto Império», conforme o cômputo do Livro de Daniel; não se trata de um reino novo e futuro, mas do Reino de Cristo, que Ele sempre teve desde a sua encarnação, embora num novo e mais perfeito «estado» da Igreja católica⁸⁷². Esse assunto é tomado de muitos autores antigos e modernos, «e de muitas pessoas com espírito profético geralmente aprovado»⁸⁷³.

As *circunstâncias ou felicidades* desse Império/Reino de Cristo são: «a extirpação de todas as seitas de infieis, a conversão de todas as gentes, a reformação da Cristandade, a Paz geral entre os Príncipes e a mais abundante graça do Céu, com que se salvariam pela maior parte os homens, e se encheria o número dos predestinados»⁸⁷⁴. Estas circunstâncias foram bem desenvolvidas no «segundo papel» (a *Apologia*) e na «segunda representação» da *Defesa*. Relativamente, aos *instrumentos* dessa consumação, Vieira refere: «um Sumo Pontífice santíssimo e alguns varões apostólicos de singular espírito» (os pregadores do Evangelho) e «um Imperador também zelosíssimo da propagação da fé, o qual empregaria toda a sua autoridade e poder em serviço do dito Pontífice, e a favor dos pregadores»⁸⁷⁵. A *razão da acomodação* do argumento dos autores evocados ao rei português e ao reino de Portugal está fundada «principalmente nas palavras de Cristo a el-Rei Dom Afonso Henriques: *Volo in te, et in semine tuo imperium mihi stabilire* [Quero em ti e na tua descendência fundar, para mim, um império]»⁸⁷⁶. E para isso seguia a opinião já muito difundida de que o Império/Reino de Cristo é não só espiritual, mas também temporal⁸⁷⁷.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 255.

⁸⁷² Cf. *Ibid.*, p. 405.

⁸⁷³ *Ibid.* Bandarra já não consta da lista apresentada por Vieira!

⁸⁷⁴ *Ibid.*

⁸⁷⁵ *Ibid.*

⁸⁷⁶ *Ibid.*, p. 406. Como outros aplicam essas palavras – argumenta Vieira – ao rei de França, ou da Alemanha, ou de outra nação.

⁸⁷⁷ Cf. *Ibid.*

8.1.7 A chave dos Profetas

Dos temas da *Clavis* trataremos nos capítulos 9 e 10. Agora, aqui, importa dizer apenas uma palavra acerca das circunstâncias do texto⁸⁷⁸.

Vieira referiu, pela primeira vez, ter intenção de escrever um livro intitulado *Clavis prophetarum* por ocasião do 2.º exame inquisitorial, a 25 de setembro de 1663; tendo mais tarde, durante o 23.º exame, acrescentado um segundo título, mais revelador: *De Regno Christi consumato*⁸⁷⁹. O assunto do livro seria, portanto, mostrar que na Igreja de Deus há de haver um novo estado, que é o Reino de Cristo consumado na terra, tal como fora anunciado pelos profetas (canónicos); e por isso se designa «chave dos profetas».

Esta obra terá ganhado corpo, fundamentalmente, durante a década de 1669 (ida de Vieira para Roma) a 1679⁸⁸⁰. No prólogo «Ao leitor» do primeiro volume dos seus sermões, Vieira refere: «Só sentirei que este [o tempo] me falte para pôr a última mão aos quatro Livros latinos de *Regno Christi in terris consummato*, por outro nome, *Clavis Prophetarum*, em que se abre nova estrada à fácil inteligência dos Profetas, e tem sido o maior emprego de meus estudos. Mas porque estes vulgares [Sermões] são mais universais, o desejo de servir a todos lhes dá por agora a preferência»⁸⁸¹.

Mas então, que terá ocorrido para que tão estimada – e desejada⁸⁸² – obra, em que o próprio Vieira afirmava residir a essência dos seus estudos, nunca tenha levado essa «última mão» entre 1679 e 1697 (ano da morte do jesuíta)? Como refere Isabel Almeida, é verdade que essa obra continha um inegável potencial polémico, mas isso não explica tudo. O verdadeiro motivo deve ser outro: talvez a «ferida narcísica» pelo alheamento do rei, evocada por Margarida Vieira Mendes; ou o desgosto com Portugal, a que ele por vezes alude; ou ainda a melancolia, a fadiga e a senectude, como refere Maria L. G. Pires⁸⁸³. O certo é que ela permaneceu incompleta!

⁸⁷⁸ Valemo-nos sobretudo do artigo de Isabel ALMEIDA, «O que dizem "licenças". Ecos da fama da *Clavis Prophetarum*», in *Românica*, 18 (2009), pp. 27-57.

⁸⁷⁹ Cf. OC, III, IV, pp. 115 e 322, respetivamente. De acordo com o que diz na *Defesa*, o segundo título foi-lhe sugerido pelo seu confrade Velásquez (cf. OC, III, II, p. 578).

⁸⁸⁰ Com efeito, internamente, há muitas referências aos anos '70.

⁸⁸¹ OC, II, XV, p. 287.

⁸⁸² Na censura ao décimo primeiro volume dos Sermões, publicado em 1696, D. Diogo da Assunção Justiniano, arcebispo de Cranganor, testemunha bem dessa expectativa: «Quando depois de sair à luz [o décimo segundo volume] deixe ainda vivo o pai, para nos poder comunicar no seu célebre *Clavis Prophetarum* aquele monstruoso parto com que a sua ciência tem suspensa a nossa expectação» (*Ibid.*, p. 347).

⁸⁸³ Cf. I. ALMEIDA, *Op. cit.*, pp. 44 e 46.

8.1.8 Em torno ao livro *Palavra de Deos* (1690)

Em 1690, trinta e um anos depois de ter escrito a famosa carta *Esperanças de Portugal*, Vieira volta a colocar em primeiro plano as «felicidades» de Portugal, ao publicar o livro *Palavra de Deos*, na Baía. A obra era composta de duas partes: a primeira («Palavra de Deus empenhada e desempenhada») continha dois sermões pregados em 1684 («Sermão das exéquias da Rainha N. S. Dona Maria Francisca Isabel de Saboia») e 1688 («Sermão de ação de graças pelo nascimento do Príncipe D. João»); a segunda («Palavra do Pregador empenhada e defendida»), acrescenta um discurso enviado secretamente à rainha D. Maria Sofia («Discurso apologético»).

Nestes textos reunidos em livro, Vieira mostra de novo o seu interesse por um tema que tem dificuldade em desenvolver na *Clavis prophetarum*: o papel de Portugal (e no caso, da casa brigantina) no Quinto Império/Reino de Cristo temporal⁸⁸⁴. Para Vieira, desde a primeira hora – e referimo-nos a esse sermão fundante: «Sermão dos Bons Anos» (1642) –, as promessas divinas de Ourique cumprem-se agora na dinastia brigantina.

Os apoios (pessoais) que recebeu para a edição deste livro encorajavam-no a publicar a *Clavis prophetarum*⁸⁸⁵. Mas Vieira terá ficado sentido com a «surdez» de D. Pedro, e o volume seguinte, dedicado à rainha D. Maria Sofia – *Xavier dormindo, e Xavier acordado* –, revela traços bem mais negativos em relação ao Quinto Império lusocêntrico (com claros sinais de decadência do império português)⁸⁸⁶.

8.2. A «história do futuro» vieiriana

A expressão «história do futuro» tem hoje um sentido técnico, que não é bem aquele que Vieira lhe dá, como reconhece o historiador Peter Burke, para quem Vieira seria ainda devedor da «linguagem medieval da profecia»⁸⁸⁷.

⁸⁸⁴ Nos capítulos 9 e 10, vamos referir este tema. Muito brevemente, ele tem que ver com a providência divina, com o modo como Cristo, sentado à direita do Pai, exerce o seu senhorio sobre o mundo, donde cabe a eleição de Portugal na mítica profecia de Ourique (ver, *infra*, 9.3.5), mas também com os instrumentos da pregação universal (ver, *infra*, 10.1.2) e, segundo ele espera, a eleição do monarca português como «imperador do mundo», por consenso universal (cf. *infra*, 10.3.3).

⁸⁸⁵ Cf. I. ALMEIDA, *Op. cit.*, p. 40. A própria rainha D. Maria Sofia teria exercido a sua influência junto do Prepósito Geral da Companhia (cf. *Ibid.*, p. 43).

⁸⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁸⁷ Peter BURKE, «La historia del futuro, 1500-2000», in *Historia y Sociedad*, 16 (ene.-jun. de 2009), p. 15. Neste artigo ele debate o alcance da expressão nos historiadores alemães Reinhart Koselleck e Lucian Hölscher. Fundamentalmente, ela tem que ver com o conceito de «tempo moderno» (*Neuzeit*), que se impôs

Na sua relação com a profecia, diz P. Calafate, a expressão «história do futuro» tem um carácter hermenêutico: «A exegese das profecias permitia, assim, escrever a história do futuro, porque a profecia era uma revelação de Deus, uma luz universal que se estendia a todo o tempo e a todo o lugar, permitindo ao intérprete das narrativas proféticas descobrir e desvendar o que estava oculto»⁸⁸⁸. A mesma característica, afinal, que estaria contida na expressão «a chave dos profetas», pois o que nos propõe Vieira não é outra coisa senão uma «chave que abre a leitura para a verdade do sentido da história tipologicamente aberta nos livros sagrados como prenúncio e confirmação do cumprimento da Vontade de Deus no tempo»⁸⁸⁹.

Nos próximos capítulos, iremos abordar o pensamento profético de Vieira em *A chave dos Profetas*. Antes disso, porém, queremos aqui refletir sobre alguns pontos comuns entre a *História do Futuro* e *A chave dos Profetas*.

8.2.1 A influência de Joaquim de Flora

A questão da influência do abade Joaquim de Flora no padre António Vieira é frequentemente abordada e a constatação final não foge muito ao que Noeli D. Rossatto e Marcus de Martini dizem em artigo de 2012: 1) há uma influência indireta via o franciscanismo espiritual; 2) o teólogo jesuíta não terá tido acesso às obras autênticas do abade calabrés, mas apenas à obra pseudojoaquimita; 3) e tal como Joaquim de Flora, também Vieira incorpora o Reino de Cristo à história, embora não haja nele nenhuma referência a uma possível «era do Espírito»⁸⁹⁰. E é precisamente este último aspeto que nos interessa aqui.

Em 1999, José Eduardo Franco já observava que a «terceira idade» teorizada por Joaquim de Flora não coincidia com o «Quinto Império» idealizado por Vieira, mas havia muitas semelhanças na consideração do «tempo novo», ambos profetizando uma era global de paz e santidade⁸⁹¹. E essa intuição é desenvolvida lapidarmente três anos depois, mos-

em finais do séc. XIX, e que vem desde finais do século precedente (Revolução Francesa): a ideia de história «mestra da vida» deixou de ter importância e o próprio fim do mundo parecia afastar-se, irrompendo o sentimento de se viver numa nova realidade (*neue Zeit*, «tempo novo»), numa nova era, «a modernidade» (*Neuzeit*) (cf. *Ibid.*, p. 13).

⁸⁸⁸ Pedro CALAFATE, «Introdução», in OC, III, I, p. 12.

⁸⁸⁹ João A. HANSEN, «Prefácio: A chave dos Profetas: Deus, analogia, tempo», in OC, III, V, p. 19.

⁸⁹⁰ Noeli D. ROSSATTO-MARCUS de MARTINI, «Milenarismo em Joaquim de Fiores e António Vieira», in revista *Mirabilia* 14 (2012), pp. 283-284. <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012_01_14.pdf> (consulta em 16 de março de 2017).

⁸⁹¹ José E. FRANCO, «Teologia e utopia em António Vieira», in *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 11 (1999), p. 198.

trando que a influência de um sobre o outro é mais profunda do que à primeira vista parece. Diz ele:

O que é original [em Flora] é a complexidade da divisão [do tempo], da diferenciação das idades, da crítica profunda à sociedade e à Igreja do tempo que a sua teologia comporta, bem como o grito certo e exigente de uma renovação eficaz sob os auspícios libertadores do influxo plenificante do Espírito Santo⁸⁹².

Todos estes elementos estão em Vieira: a diferenciação das idades da história geral, e do Reino de Cristo (embora, como Agostinho, Vieira o identifique em grande parte com a Igreja!); a necessidade de uma reforma da sociedade e da Igreja, que Vieira tem como uma das consequências mais importantes da instauração do Reino consumado de Cristo neste mundo; e embora o Quinto Império estivesse centrado em Cristo – não fosse a Companhia de Jesus uma ordem fundamentalmente cristocêntrica! –, a sua conceção da profecia e do chamamento universal à santidade, nesse «novo estado» da Igreja, só se entendem graças a essa atividade libertadora e plenificadora do Espírito de Deus a que se refere o abade Joaquim.

A ideia joaquimita da «terceira idade» não se conciliava com a visão agostiniana de que o Reino de Deus já se tinha realizado, desde o momento em que a Igreja nascera, não se podendo esperar um outro milénio⁸⁹³. Para o abade calabrês, ao invés, haveria de haver um tempo de maior graça, de reforma da Igreja, que «será para todo o povo de Deus um grande "sabatismo" um estado de felicidade extrema, depois dos trabalhos, misérias e ruínas que preencheram a sexta idade do mundo»⁸⁹⁴. No *Memorial* apresentado ao Santo Ofício, Vieira também se confessa «milénario», não entre os das antigas «espécies» (os da seita de Cerinto ou os escritores católicos reprovados depois pela Igreja), mas entre os da «terceira espécie»:

Os Milenários, imprópria e impropriíssimamente, e da 3.^a espécie, são muitos santos, teólogos e expositores modernos, que, expurgando de todos os erros a dita opinião dos Padres antigos, tomam somente dela e de seus fundamentos o que contém doutrina sã e provável, e de grande glória de Cristo, e concorda com as Sagradas Escrituras e com revelações modernas de muitos santos, e vem a ser um estado de nova e maior perfeição na última idade da

⁸⁹² ID., «Joaquim de Flora e a sua influência na cultura portuguesa», in *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, I/1 (2002), p. 77. Poderíamos mesmo afirmar que a Igreja católica é devedora de Joaquim de Flora, pois ele introduziu uma dinâmica de esperança num «tempo novo» de reforma e de plenitude, que continuou até ao «novo Pentecostes» que foi o Concílio Vaticano II!

⁸⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 79. Para combater as correntes milenaristas, Agostinho tinha interpretado o «milénio» do Livro do Apocalipse em sentido alegórico: esse milénio já havia começado com o nascimento da Igreja, e não se podia esperar outro.

⁸⁹⁴ *Ibid.*

Igreja, qual entendem os ditos autores se descreve na última parte dos Cantares de Salomão⁸⁹⁵.

Portanto, tal como o abade Joaquim, também Vieira espera um «tempo novo», um «estado de nova e maior perfeição na última idade [o "terceiro estado"] da Igreja», que é também o Reino de Cristo consumado na terra, tema este desenvolvido na *História do Futuro* e em *A chave dos Profetas*.

E pensamos que tem razão João Francisco Marques, quando refere, relativamente ao primeiro sermão em que Vieira manifesta claramente o seu pensamento profético – o «Sermão dos Bons Anos» (1642) –, que o «Quinto Império» vieiriano não é «nem sonho nem utopia, mas inevitável realidade [ainda que futura], tal como fora em Ourique divinamente vaticinado»⁸⁹⁶.

8.2.2 As circunstâncias do tempo

Nos interrogatórios no Tribunal da Inquisição, Vieira defendia que as descobertas portuguesas haviam dado lugar a um «tempo novo» realmente fabuloso⁸⁹⁷: elas abriram caminho à pregação do Evangelho em muitíssimas novas nações – os «novos mundos» – possibilitando a conversão universal das gentes. Mas como refere Raymond Cantel, também trouxe inquietação: depois da evangelização de todo o universo, virá o fim, tal como São Paulo o anunciara⁸⁹⁸. Todavia, Vieira está consciente – e repete-o diante dos inquisidores – de que essa evangelização não vai ser rápida nem o fim será assim tão próximo, mas há de durar «muitos anos, e centos de anos»⁸⁹⁹.

É por isso que é importante compreender o sentido teológico do tempo e da história, tal como aparece desenvolvido no *Livro antepreimeiro da História do Futuro*. Ele abre com

⁸⁹⁵ OC, III, IV, p. 433.

⁸⁹⁶ João F. MARQUES, «A parénese patriótica de Vieira no Brasil filipino e primórdios da Restauração», in *Brotéria*, 145, 4/5 (1997), p. 300.

⁸⁹⁷ Existem alguns estudos importantes sobre o pensamento milenarista associado aos descobrimentos: Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1983; Marcel BATAILLON, «Nouveau Monde et fin du monde», in *L'Éducation Nationale*, 32 (1952), pp. 3-6; John L. PHELAN, *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, 1956 [trad. esp.: *El reino milenarista de los franciscanos en el nuevo mundo*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1972].

⁸⁹⁸ «Eu não quero, irmãos, que ignoreis este mistério, para que vos não julgueis sábios: deu-se o endurecimento de uma parte de Israel, até que a totalidade dos gentios tenha entrado» (Romanos 11,25).

⁸⁹⁹ OC, III, II, p. 573. Cf. Raymond CANTEL, *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'Antonio Vieira*, Paris, Eds. Hispano-Americanas, 1960, pp. 21-22. Com efeito, a principal preocupação de Vieira não é o fim do mundo, mas a instauração do Reino de Cristo na terra.

aquela curiosa imagem – de todos conhecida – de que «o tempo (como o mundo) tem dois hemisférios: um superior e visível, que é o passado; outro inferior e invisível, que é o futuro». No meio, continua Vieira, «ficam os horizontes do tempo, que são estes instantes do presente que imos vivendo, onde o passado se termina e o futuro começa»⁹⁰⁰. Ora, precisamente, nesses «instantes do presente», o passado está constantemente a terminar e constrói-se o futuro, o futuro acontece, o futuro é visto como um tempo que a curto prazo será presente: é um tempo de cumprimento da promessa e de esperança⁹⁰¹. Como tal, o tempo não é um obstáculo para Deus. Pelo contrário, é o «lugar» dado por Deus para que o homem se encontre com Ele, o lugar da revelação do futuro, porque o futuro pertence a Deus e só Ele o pode revelar, e Ele quer revelar os seus segredos!⁹⁰² Por isso, escrever uma «história do futuro» não é mero artifício retórico do teólogo jesuíta⁹⁰³, é uma forma de leitura – uma hermenêutica⁹⁰⁴ – que visa abrir os olhos dos seus leitores para «a novidade» de que é portador o tempo⁹⁰⁵.

Isto, evidentemente, remete para os textos bíblicos: o Deus bíblico é o Deus da história, que se revela no tempo e é senhor do tempo, mas que conduz a história com o querer e os atos livres do homem⁹⁰⁶. Por isso mesmo, na perspetiva de Vieira, «a história da salvação não é um acontecimento passado, mas atual, que não cessa de produzir frutos»⁹⁰⁷. Portanto, «fazer memória das ações de Deus para com o seu povo ou da sua manifestação aos profetas leva à tomada de consciência da atualização do seu desígnio de salvação no hoje, no qual se atualiza igualmente o futuro da promessa»⁹⁰⁸. Mais, Vieira retoma ainda um outro elemento de leitura bíblico: o da «hora» de Deus.

[...] nas escrituras dos profetas há coisas de tal modo fechadas e seladas, que ninguém as <pode> entender nem declarar, até que chegue o tempo determinado pela Providência divina, o qual tempo determinado é o que só tem poder para romper os sigilos e abrir e fazer patente as escrituras fechadas, e declarar os mistérios futuros que nelas estavam ocultos e encerrados; e enquanto este tempo não chega, por mais doutos e santos que sejam os expositores daquelas profecias, dirão coisas muito discretas, muito doughtas, muito santas e muito várias, mas o certo e verdadeiro sentido delas sempre ficará oculto e escondido, porque passarão

⁹⁰⁰ OC, III, I, p. 67.

⁹⁰¹ Cf. Maria ABRÃO, *Lembra-te do futuro: a teologia de António Vieira à luz da História do Futuro*, Recife-São Paulo, Universidade Católica de Pernambuco/Eds. Loyola, 2012, pp. 80, 81 e 83.

⁹⁰² *Ibid.*, pp. 79-80.

⁹⁰³ Cf. Arnaldo ESPÍRITO SANTO, «Retórica e engenho na escrita do Padre António Vieira», in *Diana - Revista do Departamento de Linguística e Literaturas*, 5-6 (2003-2004), pp. 186s.

⁹⁰⁴ Ver também o estudo de J. R. Maia NETO, «Vieira's epistemology of History», in Karl A. KOTTMAN (ed.), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. II: Catholic Millenarianism: from Savonarola to the Abbé Grégoire*, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 2001, pp. 79-89.

⁹⁰⁵ Cf. Maria ABRÃO, *Op. cit.*, p. 83.

⁹⁰⁶ Cf. Pedro CALAFATE, «Introdução», in OC, III, I, p. 13.

⁹⁰⁷ Maria ABRÃO, *Op. cit.*, p. 86.

⁹⁰⁸ *Ibid.*

todos por ele, sem o entenderem nem penetrarem. Isto quer dizer: *Plurimi pertransibunt, et multiplex erit scientia* [Muitos passarão e múltipla será a ciência]⁹⁰⁹.

Como sugere Maria Abrão, Vieira parece dizer que há um curso da história que é necessário respeitar e que supõe reciprocidade, uma vez que essa «hora» insere-se numa «dinâmica do encontro entre a graça e o livre consentimento humano»⁹¹⁰.

No prólogo à obra de Maria Abrão, o teólogo brasileiro João Batista Libânio comenta esta hermenêutica do tempo vieiriana como precursora da categoria dos «sinais dos tempos», tão utilizada na teologia atual posterior ao Concílio Vaticano II⁹¹¹. Com efeito, para Vieira, o tempo é o melhor intérprete das profecias (ver capítulo X do *Livro antepreimeiro da História do Futuro*). Porque a articulação entre proximidade e distância permite novas leituras e novas perspectivas, e a progressão temporal contribui também para elucidar o conhecimento humano⁹¹². Pelo que «cada tempo lerá as Escrituras segundo as riquezas e necessidades que lhe são próprias»⁹¹³.

Por outro lado, evocando «a controvérsia disputada entre as coisas novas e as velhas»⁹¹⁴, Vieira procura «fundamentar teologicamente a liberdade humana de pensamento e de palavra»⁹¹⁵. Em seu entender, é por vontade de Deus que o homem não cessa de fazer novas descobertas e levar o entendimento sempre mais longe que os seus predecessores, sendo que esse progresso não ocorre apenas em relação às ciências humanas, mas também às divinas⁹¹⁶. A pessoa não pode ser obrigada apenas a repetir o que foi dito no passado⁹¹⁷, nem cingir-se aos antigos⁹¹⁸.

⁹⁰⁹ OC, III, I, p. 151.

⁹¹⁰ Maria ABRÃO, *Op. cit.*, p. 87.

⁹¹¹ João Batista LIBÂNIO, «Prólogo», in Maria ABRÃO, *Op. cit.*, p. 13.

⁹¹² Maria ABRÃO, *Op. cit.*, pp. 48 e 50.

⁹¹³ João B. LIBÂNIO, *Op. cit.*, p. 14.

⁹¹⁴ OC, III, I, p. 167.

⁹¹⁵ Maria ABRÃO, *Op. cit.*, p. 53.

⁹¹⁶ Cf. OC, III, p. 171. E embora as ciências divinas lidem com «verdades eternas», «o acesso dos homens a elas é sempre temporal e historicamente condicionado» (Leonel Ribeiro dos SANTOS, «Da verdade e do tempo: António Vieira e a "Controvérsia dos Antigos e dos Modernos"», in José Eduardo FRANCO [coord.], *Entre a selva e a corte: novos olhares sobre Vieira*, Lisboa-Florianópolis, Esfera do Caos, 2009, p. 82).

⁹¹⁷ «Se assim fora, de balde nos dera Deus o entendimento, pois nos bastava a memória; porque, como bem disse o mesmo Séneca, saber só o que os Antigos souberam, não é saber, é lembrar-se» (OC, III, I, p. 160).

⁹¹⁸ «As razões que a isso nos obrigam são três: primeira, porque os doutores antigos não disseram tudo; segunda, porque não acertaram em tudo; terceira, porque não concordaram em tudo; e em qualquer destes casos nos pode ser não só lícito e conveniente, senão ainda necessário, seguir o que se julgar por mais verdadeiro; porque, nas coisas que não disseram, é forçoso falar sem eles; nas coisas que não acertaram, é obrigação apartar deles; e nas coisas em que não concordaram, é livre seguir a qualquer deles, e também será livre e lícito deixar a todos, se assim parecer, como logo explicaremos» (*Ibid.*, p. 169).

Tem razão Leonel Ribeiro dos Santos quando evoca aqui o modo como Vieira entende a tradição e a fidelidade à tradição. Para o teólogo jesuíta, a tradição não é «uma herança morta que se recebe, conserva e repete», mas «um património que se desenvolve e continuamente se acrescenta, mediante novos inventos do entendimento e do engenho próprios de cada intérprete»⁹¹⁹. Mais: «o consenso dos espíritos [...] não deve ser conseguido à custa da perda da liberdade individual de investigação» e «a substância da verdade cresce, explicita-se e deixa-se ver melhor no debate e confronto dos diferentes pontos de vista»⁹²⁰.

8.2.3 O espírito profético

No «segundo papel» (*Apologia*), quando trata do espírito de profecia, o padre António Vieira critica a «altíssima estimação e admiração que fazemos desta graça *gratis data* que se chama profecia, a qual estimação e admiração é sem dúvida muito maior da que devêmos fazer, e da que Deus quer que façamos dela»⁹²¹. Os inquisidores acusaram o golpe e retiveram esta passagem entre as proposições que se lhe imputaram (a proposição n.º 67⁹²²), relembrando-a duas vezes na sentença final!⁹²³

Porém, é mais importante lembrar aqui os exames da segunda fase que se relacionaram diretamente com o tema da profecia, e do Bandarra (exames 19.º a 22.º). Fundamentalmente, esses exames visaram a «legitimidade» do uso, por Vieira, das *Trovas* do Bandarra, insistindo o inquisidor em vários aspetos: 1) que Bandarra fora ouvido pelo Santo Ofício, sendo proibido de fazer uso das Sagradas Escrituras, uma vez que, pelas suas trovas, fomentava as esperanças judaicas; 2) a edição dessas trovas fora proibida pela Inquisição; 3) o réu (Vieira) para usar ditas trovas deveria ter pedido licenças (cf. exame 5.º), uma vez que os escritos do Bandarra não foram impressos em Portugal e entraram no país sem licença e aprovação do Santo Ofício (cf. exame 20.º).

Pelas palavras citadas acima, Vieira deveria ter plena consciência de que a ortodoxia católica tentava controlar o espírito profético na Igreja, e particularmente o de raiz popular. Isso não o impede de afirmar no *Livro anteprimeiro da História do Futuro*:

⁹¹⁹ Leonel Ribeiro dos SANTOS, *Op. cit.*, p. 84.

⁹²⁰ *Ibid.*, p. 85. Senão veja-se o que diz em OC, III, I, pp. 221-227.

⁹²¹ OC, III, III, p. 57.

⁹²² Cf. OC, III, IV, p. 577.

⁹²³ Cf. *Ibid.*, pp. 465 e 482.

E porque o Espírito Santo, depois de fechado o número dos livros e escrituras sagradas (o qual se cerrou com o Apocalipse de São João), não deixou de ilustrar e ornar sua esposa, a Igreja, com o dom e lume da profecia; e depois daqueles seus primitivos anos houve sempre novos profetas, alumiados com o mesmo Espírito, que por palavra e escrito predisseram muitas coisas futuras, assim dos seus como dos seguintes tempos, também estes darão matéria à nossa *História*. Não meteremos porém nesta conta senão aquelas profecias somente que, ou pela santidade de seus autores, aprovados e canonizados pela Igreja, ou por outros fundamentos sólidos da razão, experiência e opinião do mundo, tenham merecido, no juízo dos prudentes, o nome e veneração de profecias ou predições verdadeiras⁹²⁴.

Como sublinha Marcus de Martini, alegar a permanência do espírito profético, tal como Vieira o faz aqui, tornara-se perigoso na sua época⁹²⁵. Vivia-se um momento, depois do Concílio de Trento, em que se preferia claramente a profecia institucionalizada. A profecia «inspirada», popular, havia recebido um duro golpe no Concílio de Latrão V⁹²⁶.

Na qualificação vinda de Roma, Vieira foi acusado de contrariar um concílio – de «incorrer nas censuras e penas estabelecidas no Concílio Lateranense V»⁹²⁷. O teólogo jesuíta, porém, defende-se argumentando que o uso das trovas do Bandarra era prática geral do reino de Portugal, de que não eram exceção os próprios «inquisidores e inquisidores gerais»⁹²⁸, numa alusão – como referirá mais tarde na «Carta Apologética»⁹²⁹ – ao inquisidor-geral Pantaleão Rodrigues Pacheco, que estava por detrás do processo de Vieira e de uma nova proibição das *Trovas* do Bandarra em 1665 (durante o processo de Vieira!).

Esta foi uma dura batalha, que Vieira perderia. Quando trata da profecia em *A chave dos Profetas*, a sua argumentação está longe de ter a exuberância do *Livro anteprimeiro* e de outros textos desta época.

8.2.4 A realzeza temporal de Cristo

No início do capítulo quinto do Livro II da *História do Futuro*, o padre António Vieira tem um desabafo curioso:

⁹²⁴ OC, III, I, p. 142.

⁹²⁵ Cf. Marcus de MARTINI, «Padre Antônio Vieira e o problema da permanência do espírito profético na Igreja», p. 223.

⁹²⁶ O concílio lateranense reservou à Santa Sé a tarefa de aprovar ou não revelações particulares, e proibiu especificamente o anúncio de datas específicas para a vinda do Anticristo e o Juízo Final (cf. Decreto sobre a pregação, de 19 de dezembro de 1516). Este controlo sobre a pregação, mormente em Itália, foi estudado por Ottavia NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Gius. Laterza e Figli SpA, 1987.

⁹²⁷ OC, III, IV, p. 511.

⁹²⁸ OC, III, II, p. 136.

⁹²⁹ Cf. OC, I, V, p. 73.

Se escrevêramos menos há de cem anos, porventura que não puséramos aqui tão confiadamente este capítulo. Mas como disse São Gregório, e antes dele o Sábio [Salomão], quanto a Igreja mais cresce, mais se alumia, e o que nos tempos passados é dúvida, nos futuros se sabe. A opinião do Reino temporal de Cristo e da conceição imaculada de sua Mãe se acompanharam no mesmo tempo e na mesma fortuna, e ambos alfim, se não têm ainda triunfado, já têm vencido⁹³⁰.

Esta passagem, na linha do que vimos anteriormente, mostra a importância que tem o tempo, para Vieira, na evolução das ideias teológicas! Ele está consciente do papel que desempenhou, relativamente à realeza temporal de Cristo, a reflexão do agostinho Alfonso de Mendoza, em Salamanca⁹³¹. E depois, construindo sobre o pensamento de São Tomás, também as reflexões teológicas de Gabriel Vásquez e de Francisco Suárez aos quais recorrer com mais frequência.

É claro que a generalidade dos teólogos estão de acordo em afirmar que Cristo não exerceu o ofício de rei temporal neste mundo, e Vieira tem consciência disso⁹³². Isso, porém, não quer dizer que Cristo não possuísse esse poder temporal, antes pelo contrário⁹³³. Assim, depois de apontar os títulos e razões do reino temporal de Cristo⁹³⁴, o teólogo jesuíta insiste no facto de o não exercício desse ofício ter sido decisão e eleição do próprio Cristo, e já um modo de «dominar» escolhendo não dominar:

Persistindo na mesma suposição se pode também dizer, não indouta nem indiscretamente, que ainda que o domínio temporal de Cristo não teve aqueles atos ou exercício positivo que costuma ter nos reis e príncipes da terra, teve porém um ato excelentíssimo e um exercício contínuo, nunca visto até então no mundo, a que podemos chamar negativo, que foi o não querer usar Cristo do mesmo domínio. E ter o domínio para poder e não querer usar dele (que é um ato heroico de humildade e modéstia, o qual necessariamente supõe o mesmo domínio), não é tê-lo ocioso, senão mui gloriosamente exercitado, de maneira que neste sentido (que nem é vulgar, nem violento) podemos dizer que não careceu Cristo do uso do domínio temporal, que nele consideramos, e que o uso que teve daquele domínio foi a privação do mesmo uso, ou não querer usar dele⁹³⁵.

⁹³⁰ OC, III, I, pp. 473-474.

⁹³¹ Vieira cita-o três vezes; cf. *Ibid.*, pp. 475, 486-487 e 527. Nas duas primeiras citações, refere trechos da obra *Quaestiones quodlibeticae, et relectio theologica, de Christo regno ac dominio* (Salamanca, 1596); na última, remete para a *Relectio de universali Christi domino ac regno* (Salamanca, 1586). Alfonso de Mendoza foi realmente um dos pioneiros da reflexão sobre a realeza temporal de Cristo; cf. Eusebio CUEVAS, «Fr. Alfonso de Mendoza, agustino, primer tratadista de Cristo-Rey», in *La Ciudad de Dios*, 154 (1942), pp. 333-362.

⁹³² A argumentação dos que se opunham à realeza temporal de Cristo resumia-se praticamente a dois postulados: a constatação de que Cristo não exerceu exteriormente nenhum poder temporal e, depois, Ele próprio ter afirmado que o seu reino não era «deste mundo» (cf. João 18,36).

⁹³³ Contra os que argumentavam com as palavras de Jesus no Evangelho de São João, os teólogos da opinião afirmativa evocavam as palavras do mesmo Jesus no final do Evangelho de Mateus: «Foi-me dado todo o poder no Céu e na Terra» (28,18), e também, portanto, o temporal!

⁹³⁴ Por natureza, por herança, por doação, por compra (resgate), por guerra justa (que não desenvolve), por eleição: matéria que ocupa o logo capítulo seis do Livro II; cf. OC, III, I, pp. 483-528.

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 525.

Precisamente, os inquisidores não aceitam a «novidade» teológica do domínio temporal do mundo atribuído a Cristo, como fazem questão de o dizer a Vieira logo no primeiro exame da segunda fase (2 de outubro de 1666)⁹³⁶, e a citada passagem da *História do Futuro* é retida contra ele⁹³⁷.

Todavia, a argumentação que o jesuíta desenvolve neste capítulo crucial da *História do Futuro* – e que depois retomará nos capítulos quatro e cinco do Livro I de *A chave dos Profetas* – será retomada em 1925 para fundamentar a instituição da festa de Cristo Rei do Universo, pelo papa Pio XI, através da Encíclica *Quas primas* (11 de dezembro de 1925)⁹³⁸. Então, sim, a opinião não só vence, como triunfa!

8.3 Avaliação do processo inquisitorial

No final do processo inquisitorial de Vieira, o teólogo jesuíta foi privado (perpetuamente) de voz ativa e passiva, proibido de pregar e com reclusão em casa da companhia por tempo indeterminado⁹³⁹. Isso porém não iria acontecer: primeiro, porque ocorreu numa mudança política importante (golpe de 27 de janeiro de 1668) e, por intervenção da Corte e do regente D. Pedro, Vieira seria absolvido de toda a pena, não podendo contudo tratar das proposições censuradas (por Roma); depois, porque decidiu ir a Roma pedir pessoalmente a revisão do seu processo. Tal não ocorreria, mas, por breve apostólico, conseguiu que o Papa o isentasse para sempre da Inquisição de Portugal⁹⁴⁰.

Durante o seu longo processo em Coimbra, de 1663 a 1667, o teólogo jesuíta sentiu-se sempre incompreendido. Ele desconfiava que a qualificação do seu papel *Esperanças de Portugal*, em Roma, não tivesse o devido conhecimento das particularidades da história portuguesa e, por isso, os qualificadores não tivessem avaliado bem o dito papel⁹⁴¹. E o aspeto fundamental desta avaliação é, precisamente, o juramento de el-rei D. Afonso Hen-

⁹³⁶ Cf. OC, III, IV, pp. 209 e 214.

⁹³⁷ Veja-se a proposição n.º 64, sobre o exercício negativo do domínio temporal (cf. *Ibid.*, p. 576).

⁹³⁸ Cf. o estudo do dominicano Édouard HUGON, *La fête spéciale de Jésus-Christ Roi*, 5.ª ed. rev. e aument., Paris, Pierre Téqui, 1928. O estudo, porém, é anterior, tendo sido publicado na *Revue Thomiste* em julho de 1925.

⁹³⁹ Cf. J. Vaz de CARVALHO, «António Vieira em conflito com a inquisição», in *Brotéria*, 145, 4/5 (1997), p. 384.

⁹⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 386. Como refere este autor, «o Papa exalta-lhe expressamente o "zelo da Fé católica, a ciência das Letras Sagradas, a bondade de vossa vida e costumes, e outros louváveis merecimentos e bom proceder em que, por abonação fidedigna, para connosco estais acreditado». (*Ibid.*, pp. 386s).

⁹⁴¹ Vieira di-lo claramente na sua «Petição ao Conselho Geral» (cf. OC, III, IV, p. 185) e repete-o no 23.º exame, quando confrontado pelos inquisidores com essa sua argumentação (cf. *Ibid.*, pp. 316-327).

riques, a pedra fundamental da arquitetura vieiriana⁹⁴². O inaciano não aceita de modo algum que o «colem» ao messianismo judaico e que deturpem a sua hermenêutica dos profetas acerca do Quinto Império, o Reino de Cristo consumado na terra.

Por outro lado, se não tivesse havido esse prolongamento do seu processo em Coimbra, esses avanços e recuos⁹⁴³, provavelmente, hoje não teríamos muitos desses textos «circunstanciais» da obra profética vieiriana. Efetivamente, quando lhe disseram, no 28.º exame, que as censuras romanas tiveram a «expressa aprovação de Sua Santidade», Vieira submeteu-se imediatamente ao veredicto romano⁹⁴⁴. Ele recorda-o ainda no *Memorial*⁹⁴⁵. Se o processo tivesse terminado ao cabo dos primeiros nove exames, nunca teríamos tido as maravilhosas páginas do *Livro antepimeiro da História do Futuro*! O mesmo não se poderá dizer de *A chave dos Profetas*, uma investigação que realizava havia várias décadas, e vamos estudar melhor nos dois próximos capítulos.

⁹⁴² Ver *Memorial*, ponderação acerca da proposição n. 33 (*Ibid.*, p. 429).

⁹⁴³ Veja-se o 18.º exame, intermédio, onde a questão é levantada.

⁹⁴⁴ Cf. 28.º exame (*Ibid.*, pp. 382 e 385-386).

⁹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, p. 404: «Mas depois que me foi dada a sobredita notícia da aprovação, e autoridade do Sumo Pontífice (que é um argumento a que a minha fê, resignação e obediência não sabe outra solução senão a da veneração, obséquio e silêncio: sem que para isso seja necessário cativar ou fazer força ao entendimento, que sempre está e esteve sujeito aos menores acenos da Igreja, e de quaisquer de seus ministros); havendo por esta via cessado o escrúpulo, que só me dilatava, e tendo eu aceitado sem mais demora de razão ou explicação das ditas proposições, todas as censuras dela, e suas dependências: nenhuma outra coisa se me oferece que possa fazer, nem dizer importante ao bem de minha causa, mais que representá-la a Vossas Senhorias em um menor e mais abreviado Processo, no qual se possa compreender toda junta e de uma vez, dividindo-a para isso em partes certas, e ordenadas, onde se veja brevemente o dilatado, distintamente o confuso, e claramente o escuro, ou mal declarado por mim.»

O Reino de Cristo – Quinto Império

No frontispício de *A chave dos Profetas* diz-se que o livro tem por finalidade «[dar] a conhecer o verdadeiro sentido dos [Profetas], por forma a alcançar-se a correta interpretação do Reino de Cristo consumado na Terra», sendo que o primeiro livro ocupar-se-ia «do Reino propriamente dito»⁹⁴⁶.

Dos escritos proféticos dentre 1659 e 1667, sabemos já que é esse Reino de Cristo que o padre António Vieira chama de «Quinto Império», com base na interpretação das profecias, sobretudo, de Daniel⁹⁴⁷. No primeiro livro da *História do Futuro*, o teólogo jesuíta procurou demonstrar a sua exegese dos profetas, que era contestada pelo inquisidor Alexandre da Silva, o qual defendia, durante o processo coimbrão, a posição tradicional que identificava o «Quinto Império» como o império do Anticristo, uma vez que o «Império Romano» duraria até ao fim dos tempos. O capítulo terceiro⁹⁴⁸ do Livro I da *Clavis* retoma *grosso modo* a argumentação da *História do Futuro*, ao mesmo tempo que faz eco dessa discussão e apresenta as razões da adequação do conceito de «Reino de Cristo»: na ordem da dignidade, na ordem da sucessão e tempo, e no próprio nome de «Quinto».

Como o tema do Reino de Cristo-Quinto Império do Mundo tem relação com interpretações «imperialistas» – como ocorre, por exemplo, em *Esperanças de Portugal, Quinto Império do Mundo* –, parece-nos, sim, fundamental começar por ver em que é que isso consistia, e como surgiu dita interpretação no quadro do desenvolvimento histórico do conceito de «Reino de Deus» (primeiras duas secções deste capítulo), para depois expormos alguns dos elementos mais inovadores da interpretação vieiriana de Reino de Cristo (terceira secção), e como é que a «escatologia imperialista» está ainda presente em *A chave dos Profetas*.

⁹⁴⁶ OC, III, V, p. 155.

⁹⁴⁷ Para a interpretação quinto-imperialista, veja-se o importante estudo de Maria Ana Travassos VALDEZ, *Historical Interpretations of "Fifth Empire". Dynamics of Periodization from Daniel to António Vieira, S.J.*, tese de doutoramento em História Antiga, Lisboa, FLUL, 2008.

⁹⁴⁸ Cf. OC, III, V, pp. 186-206.

9.1 A «escatologia imperialista» ibérica

Os finais do séc. XV e inícios do séc. XVI conheceram, como é sabido, um enorme surto «profético» em Espanha e em Portugal. Foi o culminar de várias correntes medievais, que chegaram à península via, sobretudo, o reino de Aragão, e que foram muito bem sintetizadas, há uma dezena de anos atrás, por Agustín Redondo⁹⁴⁹.

9.1.1 Tradições medievais várias

A primeira dessas correntes tem que ver, evidentemente, com a Bíblia. Durante toda a Idade Média, e sob o regime de cristandade, o interesse primeiro prendia-se com os vaticínios dos textos bíblicos e os comentários por eles suscitados. Dentre eles, os textos de carácter apocalíptico dos profetas Isaías, Ezequiel e Daniel, e o Apocalipse de São João. Essas profecias bíblicas referiam-se a um «milénio» dos últimos tempos, de Cristo e dos cristãos, depois de derrotado o Anticristo⁹⁵⁰.

Uma outra corrente, apoiando-se em tradições latinas – nomeadamente no ideal do «imperador cristão» de Prudêncio⁹⁵¹ – e siríacas, fala da chegada de um príncipe novo que fará triunfar o cristianismo em todo o universo, y que precederá a vinda do Anticristo e a instauração do milénio de felicidade. Esse soberano regenerador, o «imperador dos últimos dias», será mesmo identificado com monarcas históricos (sobretudo alemães e franceses, mas também outros, e até o imperador otomano)⁹⁵².

⁹⁴⁹ Cf. A. REDONDO, «El profeta y el caballero. El juego con la profecía en la elaboración del Quijote», in A. PARODI-J. D'ONOFRIO-J. D. VILA (eds.), *El Quijote en Buenos Aires. Lecturas cervantinas en el Cuarto Centenario*, Buenos Aires, Instituto Doctor Amado Alonso de la UBA, 2006, pp. 83-102 (sobretudo 83-87).

⁹⁵⁰ Há já uma extensa literatura sobre o tema, de que destacamos apenas: Norman COHN, *Na senda do milénio. Milenaristas revolucionários e anarquistas*, Lisboa, Ed. Presença, 1981; ID., *Les fanatiques de l'apocalypse: courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle*, Bruxelas, Les Éditions Aden, 2011; Jean DELUMEAU, *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*, vol. 2, Lisboa, Terramar, 1997; Brett E. WHALEN, *Dominion of God: Christendom and Apocalypse in the Middle Age*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2009.

⁹⁵¹ O poeta cristão Prudêncio, antigo conselheiro do imperador Teodósio e defensor do eusebianismo político, no poema apologetico *Contra Simaco*, parafraseia Virgílio num verso que ficará célebre em toda a Idade Média: o imperador cristão «ensinará a Roma um império [para ele, evidentemente, o Reino de Deus] sem fim» (*Contra Simaco*, I, 542). A Idade Média, porém, entenderá este verso como uma referência à perennidade do Império Romano, continuado nos impérios cristãos medievais ou no papado (cf. E. H. KANTOROWICZ, *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*, trad. Did K. Moreira, São Paulo, Companhia das Letras, 1998, pp. 181-184).

⁹⁵² Além do citado livro de J. Delumeau, veja-se ainda o coletivo Agustín REDONDO (ed.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs, XI^e-XVII^e siècles*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2001.

Uma variante da corrente precedente, fala ainda de «reis encobertos» que desapareceram, mas que haveriam de voltar, ou de ressuscitar em momento oportuno⁹⁵³.

Essas correntes chegam à Península e incorporam particularidades próprias da Hispânia, em particular da tradição escatológica pseudo-isidoriana: a evocação da destruição e restauração futura de Espanha, em relação com a invasão árabe e o esforço de reconquista cristã.

Uma das vias dessa influência foi o joaquimismo catalão-aragonês, que haveria de encarnar, depois da conquista de Granada aos mouros, nos Reis Católicos, e sobretudo em Fernando de Aragão – visto como o «eleito» e o Restaurador – e, posteriormente, nos seus descendentes⁹⁵⁴. Esta influência inspira o projeto de nova cruzada – tentada no episódio da conquista de Orão (1509), pelo cardeal Cisneros, ou a tentativa da conquista de Alcácer-Quibir (1578), por D. Sebastião – e da reconquista da Casa Santa de Jerusalém, mas também a «conquista» do Novo Mundo⁹⁵⁵.

A outra via foi a influência das profecias de Merlin nos reinos de Castilha e Leão, de Afonso X aos Reis Católicos, em diversos textos, e nomeadamente no *El Baladro del sabio Merlin* (com publicação em 1498), que procuram legitimar a monarquia e dar maior realce à gesta da Reconquista. Associados à figura do Encoberto, vista anteriormente, estes textos podem estar na origem do «*encubertismo*» valenciano dos anos 1520⁹⁵⁶.

Finalmente, importa referir que estas influências foram possíveis porque, desde o séc. XIV, se difundia um novo fenómeno originário de Itália: o colecionismo profético. Foram surgindo antologias de textos de carácter escatológico-apocalíptico que se difundiam por toda a Europa, multiplicando-se as edições depois da introdução da imprensa⁹⁵⁷.

⁹⁵³ Cf. Alain MILHOU, «La chave-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIII^e-XVII^e s.)», in *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. 18-1 (1982), pp. 61-78; Yves-Marie BERCÉ, *Le roi caché: sauveurs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1995.

⁹⁵⁴ O Encoberto das «germanías» valencianas (ver *infra*) dizia-se descendente do rei D. Fernando. Do mesmo modo, o Encoberto das trovas de Bandarra era também da «semente» de D. Fernando.

⁹⁵⁵ Estes vários aspetos foram estudados por José A. MARAVALL, *El pensamiento político de Fernando el Católico*, Saragoça, Institución «Fernando el Católico», 1952; Marcel BATAILLON, *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle*, Paris, PUF, 1959 (capítulo «Évangélisme et millénarisme au Nouveau Monde»); John L. PHELAN, *El reino milenar de los franciscanos en el nuevo mundo*, cit.; Alain MILHOU, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, cit.; ID., «Propaganda mesiánica y opinión pública. Las reacciones de las ciudades del reino de Castilla frente al proyecto fernandino de cruzada (1510-1511)», in M. CARMEN IGLESIAS-C. MOYA-L. RODRÍGUEZ ZUÑIGA (eds.), *Home-naje a José Antonio Maravall*, 3 vols., Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, III, pp. 51-62.

⁹⁵⁶ Cf. Prudencio de SANDOVAL, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos*, 3 vols., Madrid, Atlas, 1955.

⁹⁵⁷ Cf. Marjorie REEVES, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1969; Ottavia NICCOLI, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Gius. Laterza e Figli SpA, 1987; Roberto RUSCONI, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella, 1999; Jonathan GREEN,

Entre as mais conhecidas estão a italiana *Libellus* de Telésforo de Cosenza e a francesa *Mirabilis Liber*.

9.1.2 A experiência portuguesa

Portugal comunga desta compreensão profética ibérica. Muito provavelmente, esse espírito está já presente durante o reinado de D. João II, embora se manifeste sobretudo com D. Manuel I⁹⁵⁸.

Corroborando o que já havia mostrado Jean Delumeau⁹⁵⁹, Maria Luísa de Castro Soares⁹⁶⁰ sublinha a importância das trovas de Diogo Velho da Chancelaria, anteriores ainda às do Bandarra, na emergência dessa compreensão. O chanceler de D. Manuel atribui ao monarca português um reinado universal, de que consta a submissão dos judeus e muçulmanos⁹⁶¹. Nesta linha, é sabido – pela sua correspondência com o cardeal de Cisneros – que D. Manuel alimentava o ideal de cruzada e de resgate da Casa Santa de Jerusalém. Por outro lado, o esforço missionário realizado pelo monarca português, procurando que o Evangelho fosse anunciado até aos confins da terra, fazia pressagiar a proximidade do fim do mundo, como referiam os escritos sagrados.

Printing and Prophecy: Prognostication and Media Change 1450-1550, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2011.

⁹⁵⁸ Cf. Alexandre A. da C. LUÍS, *O Portugal messiânico e imperial de D. João II na Oração de Obediência dirigida a Inocêncio VIII em 1485*, Covilhã, LusoSofia Press, 2013, pp. 51-55; e também Maria de Lurdes ROSA, «Velhos, novos e mutáveis sagrados... Um olhar antropológico sobre formas "religiosas" de percepção e interpretação da conquista africana (1415-1521)», in *Lusitania Sacra*, 2.ª série, 18 (2006), pp. 13-85 (sobretudo 21-22). Seria interessante fazer um estudo das diversas orações de obediência, pois algumas delas tiveram um grande impacto na cristandade, uma vez que a corte papal, na época, era um extraordinário fórum internacional. A primeira delas (a de 1485) faz um uso extremamente importante do milagre de Ourique, que virá a caracterizar a escatologia imperialista portuguesa posterior. Sobre o imperialismo português, precisamente, ver também os estudos de Luís Filipe F. R. THOMAZ, «L'idée impériale manuéline», in Jean AUBIN (dir.), *La Découverte, le Portugal et l'Europe. Actes du Colloque*, Paris, les 26-28 mai 1988, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1990, pp. 35-103; ID., «O projeto imperial joanino (tentativa de interpretação global da política ultramarina de D. João II)», in *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época - Atas*, Porto, UP/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1989, pp. 81-98; ID. (em colaboração com Jorge S. ALVES), «Da Cruzada ao Quinto Império», in Francisco-BETHENCOURT-Diogo Ramada CURTO (eds.), *A memória da nação*, Colóquio do GES, Gulbenkian, 7-9 de outubro de 1987, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1991, pp. 81-165.

⁹⁵⁹ Cf. J. DELUMEAU, *Op. cit.*, pp. 217-236 («O milénarismo português»).

⁹⁶⁰ Maria Luísa de Castro SOARES, *Profetismo e espiritualidade de Camões a Pascoaes*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007, sobretudo pp. 34-36. Mas, nas páginas anteriores, a autora refere ainda o percurso do joaquinismo lusitano, desde Álvaro Pais, no seu *De planctu Ecclesiae*, passando por Fernão Lopes na *Crónica de D. João I*, até algumas figuras quinhentistas como Diogo de Castilho, frei João Alemão, Simão Gomes e D. Gaspar de Leão (cf. *Ibid.*, pp. 23-31).

⁹⁶¹ «O grão rei D. Manuel/ a Jebusseu e Ismael/ tomará e fará fiel/ a lei toda universal» (cit. em *Ibid.*, p. 34).

No entanto, o seu reinado termina sem que as «profecias» se realizassem. E é neste clima de expectativa que surgem e ganham importância as trovas do Bandarra, escritas, diga-se também, poucos anos depois das revoltas das *Germanías*⁹⁶² (1519-1522), nos reinos de Maiorca e Valência, e dos *Comuneiros*, nas Comunidades de Castilha (1520-1522). No final das primeiras, surge um personagem misterioso, «o Encoberto», que se diz descendente de D. Fernando, *o Católico*, e que congrega nele as esperanças de grupos inteiros oprimidos⁹⁶³. No momento da expulsão dos mouros, Fernando, *o Católico*, fora já identificado com o Encuberto⁹⁶⁴ e, nos primeiros anos do século XVI, há uma série de conquistas no Norte de África – e nomeadamente a dirigida pelo Cardeal de Cisneros, em 1509, a Orão – que parecem ir na linha do ideal de cruzada implícito ao livro de Juan Unay; mas o seu carácter popular e subversivo emerge claramente nas *Germanías*, uma vez que o Encoberto se propõe combater o Anticristo, identificado com o vice-rei de Maiorca e Valência⁹⁶⁵.

Segundo Besselaar, na linha do que já havia observado R. Cantel, as trovas do Bandarra têm dois núcleos de inspiração: os textos de alguns profetas bíblicos (Isaías, Jeremias e Daniel)⁹⁶⁶ e a escatologia imperialista de proveniência espanhola (Merlim, Pedro de Frías

⁹⁶² Termo valenciano para designar as irmandades gremiais.

⁹⁶³ A figura do Encoberto deve-se, sobretudo, a Juan Unay, *o Alemão* – mais frequentemente denominado Johan Alamany. A obra que lhe é atribuída, *La Venguda de Antichrist* (A vinda do Anticristo), inscreve-se na mais pura linha da tradição da «escatologia imperialista» (o Imperador dos últimos dias), com influência do joaquimismo (o Pastor angélico): narra uma situação de corrupção existente na sociedade antes da chegada do Imperador e do Papa escatológicos, que restabelecerão a ordem eclesiástica e social, a vinda e destruição do Anticristo e o milénio de felicidade que antecederá o fim dos tempos. No livro de Unay, a situação de corrupção é provocada pelo levantamento de judeus e mouros, contra os quais surgirá a figura de um rei, o Encoberto, que, apoiado no «Novo David», isto é, no Papa, conseguirá expulsá-los da Península; depois desta primeira vitória, o Encoberto persegui-los-á nas suas próprias terras (no Norte de África) até alcançar e conquistar Jerusalém; todavia, estabelecida a ordem da cristandade, aparecerá o Anticristo, que será aceite como verdadeiro messias pelos judeus e algumas outras pessoas que se deixarão enganar, e imporá o seu reino durante quatro meses, até que seja vencido por «santos anjos» no Monte das Oliveiras; finalmente, depois disso, começará o reino milenar de paz e felicidade, governado pelo Encoberto e pelo Novo David, até à chegada definitiva do fim dos tempos. Para este resumo e a influência do livro de Unay, ver Maria Isabel Toro PASCUA, «Milénarismo y profecía en el siglo XV: La tradición del libro de Unay en la Península Ibérica», in *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 0 (2003), pp. 29-37.

⁹⁶⁴ Cf. A. MILHOU, «La chave-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIII^e-XVII^e s.)», cit., p. 71.

⁹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 75-77. O autor pergunta-se se o livro de Unay chegou a ter influência no Bandarra. É difícil de saber, mas teve-a certamente no sebastianismo posterior, como referem Maria Isabel Toro e José Adriano de F. Carvalho, que dão conta de uma tradução portuguesa do livro de Unay, atualmente na Biblioteca Municipal do Porto.

⁹⁶⁶ Gonçalo Anes Bandarra não era analfabeto, antes era um leitor assíduo da Bíblia «em linguagem» (vernáculo) e conhecia de cor longos trechos, sobretudo dos livros proféticos, pelo que recorriam a ele muitos cristãos-novos da Beira. Cf. José van den BESSELAAR, *O Sebastianismo: história sumária*, pp. 43-44.

No último século surgiram alguns estudos importantes sobre o sebastianismo, além do referido texto de Besselaar: J. Lúcio de AZEVEDO, *A evolução do Sebastianismo*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1918; João MEDINA, «O Sebastianismo: exame crítico dum mito português», in Id. (dir.), *História de Portugal*, vol. 6 («Judaísmo, Inquisição e Sebastianismo»), Alfragide, Clube Internacional do Livro, 1995, pp. 251-386;

e Juan de Rocacelsa)⁹⁶⁷. Os versos provenientes de Espanha convenceram-no de que surgiria um Rei Encoberto português, predestinado para vencer definitivamente o Turco (império otomano) e estabelecer a monarquia universal. Os seus versos são claramente mais bíblicos e patrióticos do que os que escutou vindos de Espanha, e difundiram-se rapidamente por todo o País. O alvoroço que provocou, sobretudo entre os cristãos-novos, fez com que fosse preso e ouvido pela Inquisição, sendo obrigado a abjurar do que dissera⁹⁶⁸. No entanto, as trovas continuaram a ser muito populares. Mas quem seria, então, o monarca português, vencedor do Turco, conquistador de Jerusalém, eleito Imperador do mundo e aliado do Papa na instauração da monarquia universal? Tudo indica que fosse D. João III, o rei da altura, ou o seu filho o príncipe D. João, pai de D. Sebastião, ambos descendentes de D. Fernando, o *Católico*⁹⁶⁹. Mas a sua popularidade e os eventos subsequentes dar-lhe-iam uma outra importância e projeção. A duas primeiras edições impressas já têm objetivos diferentes: a primeira edição, parcial, é de 1603, feita em Paris por D. João de Castro, o «pai» do sebastianismo; a segunda, completa, é de 1644, e foi realizada em Nantes, sob o patrocínio do Conde da Vidigueira, embaixador de D. João IV em Paris, com uma clara interpretação joanista.

António Vítor Ribeiro mostrou recentemente que essa escatologia imperialista aplicada a D. Sebastião, ainda antes do nascimento do «sebastianismo», estava bem arraigada nas massas populares, causando problemas à Inquisição⁹⁷⁰. E depois da morte do rei em Alcácer-Quibir, é confirmado pelo fenómeno dos «falsos D. Sebastões»: o «rei de Penamacor» e o «ermitão da Ericeira», no País, o castelhano Gabriel de Espinosa e o calabrês Marco Túlio Catizzzone, lá fora. Precisamente este último seria homenageado por D. João de Castro, o grande teorizador do sebastianismo.

Ao editar as trovas do Bandarra (edição parcial), em 1603, João de Castro diz que nelas se profetiza «a conquista da Caza Sancta e de toda a Terra; a universal promulgaçam

José MARINHO, *Nova interpretação do sebastianismo e outros textos*, vol. 5, Lisboa, INCM, 2003; João Carlos G. SERAFIM, *D. João de Castro, «O Sebastianista»: Meandros de vida e razões de obra*, Porto, FLUP, 2004; Leandro H. MAGALHÃES, *Poder e sociedade no reino de Portugal no século XVI: as Trovas de Bandarra*, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2004; Manuela MENDONÇA, *Colóquio «O Sebastianismo»: Política, doutrina e mito (sécs. XVI-XIX)*, Lisboa, Eds. Colibri, 2005; Miguel REAL, *Nova teoria do sebastianismo*, Alfragide, Publicações D. Quixote, 2014.

⁹⁶⁷ Ele refere as profecias atribuídas a Santo Isidoro, provavelmente através das *Coplas* de Pedro de Frías, e de outros versos do frade bento João de Rocacelsa. Cf. J. van den BESSELAAR, *Op. cit.*, p. 44.

⁹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 44-45.

⁹⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 52.

⁹⁷⁰ Veja-se a sua já mencionada tese *O Auto dos Místicos: alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVII)* (2009). Alguns casos que constam dos registos inquisitoriais mostram como, no espírito da gente simples, a figura do Encoberto foi associada à pessoa de D. Sebastião (casos de João Morato e Pedro Bermudez).

do Evangelho por toda ella; o triumpho universal da christandade»⁹⁷¹. Tudo isto seria obra do Encoberto, que ele identifica com D. Sebastião. E acrescenta:

No tempo em que el-rei D. Sebastião há de empreender a Conquista, há de haver um santíssimo Pontífice, chamado d'algunha nas profecias «o Papa Angélico», o qual, de mandado de Deus e em seu nome, há de entregar (segundo está profetizado) a bandeira real a el-Rei Nosso Senhor. [...] O Papa Angélico de que falámos acima é um santíssimo personagem [...] prevalecerá no braço de Deus, cuja Casa admiravelmente e com mui doçura reformará; reduzirá a ela os desviados, fundará a memorável Liga, e evangelizará pelo Universo com grande resplendor de milagres. Na coroação do Emperador D. Sebastião Nosso Senhor o coroarão com coroa de espinhos, por ele não querer que seja com a d'ouro, senão com a tal, por reverência e memória de Cristo, pedindo isto mui afincadamente a Sua Santidade, que, por condescender com seu santo zelo e humildade, lhe outorgará⁹⁷².

A sua perspetiva imperialista aparece numa outra obra, anterior, mas extremamente reveladora – o tratado *Da quinta e última monarchia* (1597) –, que faz amplo uso de muitos textos proféticos anteriores. Nela defende que o «Quinto Império», tão abundantemente profetizado e ainda não consumado, haveria de ter um «príncipe» português⁹⁷³. E depois dos sucessos de San Lucar, reelabora o seu espólio profético, na obra *A Aurora da Quinta Monarquia* (1604), recorrendo mais às «fontes» portuguesas: o recém forjado *Juramento de D. Afonso Henriques* (publicado na segunda edição dos *Diálogos de Vária História*, de Pedro de Mariz, em 1599) e a *Apocalypse Nova* do Beato Amadeu da Silva. «A "ideia-forte" passa a ser a do papel de D. Sebastião na conquista universal, a sua colaboração com o Papa Angélico, a sua "função" imperial... Vai ficando claro que o desempenho de Portugal e a missão do seu rei está essencialmente ao serviço da defesa da Cristandade, da dignificação da fé profundamente ameaçada...»⁹⁷⁴.

Importa mencionar, por último, o *Tratado da Quinta Monarquia* de Sebastião de Paiva, dedicado «Ao Príncipe Encoberto, primeiro Imperador da Quinta Monarquia»: D. Sebastião⁹⁷⁵. Escrevendo em 1641, Sebastião de Paiva é um sebastianista convicto, chocado não tanto pela aclamação do rei D. João IV, mas pelo facto de que se comece a considerá-lo como o prometido Encoberto. Por essa razão, ele sai em defesa da tradição sebásti-

⁹⁷¹ João de CASTRO, *Paraphrase et concordancia de algumas propheçias de Bandarra, çapateiro de Trancoso*, s.l., s.n., 1603, fl. 2, citado em A. V. RIBEIRO, *Op. cit.*, p. 113.

⁹⁷² *Ibid.*, fls. 53 e 121, citado em J. van den BESSELAAR, *Op. cit.*, p. 75.

⁹⁷³ Cf. João Carlos Gonçalves SERAFIM, «Elevar um rei com vaticínios: textos e pretextos no caso do Rei D. Sebastião de Veneza (1598-1603)», in *Letras, Santa María*, 24/49 (2014), p. 82. D. João de Castro recorre a profecias tiradas de coletâneas proféticas como o *Libellus* de Telésforo e o *Mirabilis Liber*, mas também a obras autênticas e apócrifas do abade Joaquim de Flora.

⁹⁷⁴ ID., «Introdução» à edição de D. JOÃO DE CASTRO, *A Aurora da Quinta Monarquia (1604-1605)*, Introdução e edição de J. C. G. Serafim, supervisão científica de J. A. de F. Carvalho, Porto, Eds. Afrontamento/CITCEM, 2011, p. 24.

⁹⁷⁵ Sebastião de PAIVA, *Tratado da Quinta Monarquia*, Prefácio e revisão científica de Arnaldo do Espírito Santo, Introdução de José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, Lisboa, INCM, 2006, p. 163.

ca ortodoxa e critica a obra *Portugal restaurado* de Gregório de Almeida, precisamente por aplicar as profecias do Bandarra ao novo rei aclamado⁹⁷⁶. Para ele, enquanto sebastianista, não se trata apenas «de acreditar na libertação de Portugal, mas de todo o mundo. Não se trata de esperar uma restauração da monarquia sob um rei nacional residente em Lisboa, mas, sim, da Monarquia Universal prometida na Bíblia e na tradição clássica como prelúdio de felicidades sem fim»⁹⁷⁷.

Como vimos no capítulo anterior, o papel *Esperanças de Portugal – Quinto Império do mundo*, enviado do Brasil por Vieira, foi uma derradeira tentativa de defender a escatologia imperialista aplicada ao rei D. João IV, falecido ainda havia pouco, mas que, segundo os vaticínios de Bandarra e de alguns santos varões, era provável que ressuscitasse e realizasse as obras profetizadas e que ainda não obrou.

9.2 O Reino de Deus na história

A escatologia imperialista que encontramos na Península Ibérica no final da Idade Média e início da Modernidade tem raízes mais vastas, que mergulham na própria literatura bíblica, e tem que ver com a noção de «Reino de Deus».

Ao longo dos séculos essa noção foi-se transformando, adquirindo matizes diversos que fundamentavam diferentes visões da sociedade e da história. E embora Vieira tenha sido influenciado pela escatologia imperialista atrás referida, o seu conceito de «Reino de Deus» resume melhor muitas das expectativas dos antigos profetas de Israel e do próprio anúncio do Reino por Jesus de Nazaré. É isso que pretendemos ver agora.

9.2.1 Definição de conceitos

O conceito de escatologia está relacionado com dois termos gregos que, através dos textos bíblicos da Setenta⁹⁷⁸, entraram no vocabulário teológico cristão: o adjetivo *escha-*

⁹⁷⁶ Cf. José E. FRANCO-Bruno C. REIS, «Introdução», p. 81. Ironicamente, ou não, o padre António Vieira diz, nos exames do Tribunal da Inquisição, que o título «Quinta Monarquia» lhe vem da consulta de um «manuscrito composto por um religioso da Trindade», que atribuía dita «Quinta Monarquia» à pessoa do rei D. Sebastião, tendo ele apenas mudado o título (para «Quinto Império») e o rei destinatário (D. João IV) das profecias de Bandarra. Cf. OC., III, IV, p. 287.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 82.

⁹⁷⁸ A tradução da Bíblia hebraica (o Antigo Testamento cristão) em grego, realizada em Alexandria nos séculos que precederam a nossa era.

tos, que significa «extremo» (espaço), «último» (tempo) ou «afastado, alto, ínfimo» (referido a um objeto), de que derivou o substantivo *to eschaton* («o fim/final»)⁹⁷⁹; e o substantivo *telos*, que significa «meta, objetivo, fim», e os derivados *teleo* («consumar, levar a seu término») e *teleios* («perfeito, consumado, realizado»)⁹⁸⁰. É na sua dimensão temporal que os dois termos têm relevância para compreender o conceito teológico de escatologia: ambos se referem às «coisas últimas», do homem ou do cosmo.

Tradicionalmente, a escatologia resumia-se, praticamente, ao chamado tratado dos «novíssimos» ou «últimas coisas», no qual se fazia uma distinção entre a escatologia individual (os «novíssimos» do homem: a morte, o julgamento individual, o purgatório, o céu e o inferno) e escatologia geral (os «eventos futuros»: o fim do mundo, a parusia ou segunda vinda de Cristo, a ressurreição dos mortos e o juízo final). Os estudos bíblicos contemporâneos vieram alterar significativamente as coisas: o tratado dos «novíssimos» começou a sublinhar cada vez mais os aspetos comunitários e cósmicos (a escatologia geral), em detrimento dos fins últimos do indivíduo; mais, tornou-se evidente que a escatologia tem sobretudo a ver com o destino último da humanidade e do universo na sua relação com o «drama» da redenção (uma vez que a teologia contemporânea recuperou plenamente o conceito englobante de «história da salvação»); finalmente, a escatologia deixou de ser vista apenas como um «tratado» da teologia, sublinhando-se o seu aspeto de dimensão global e transversal a toda a ciência teológica⁹⁸¹.

Relativamente à obra do padre António Vieira, os aspetos relativos ao «tratado dos novíssimos» (escatologia individual e geral) já foram vistos no capítulo referente à teologia propriamente dita (capítulo 5), e não voltamos a eles. Na obra profética, que agora nos ocupa, podemos perceber que Vieira lida com um conceito transversal de escatologia – que podemos considerar precursor da visão atual – pois envolve a doutrina de vários «tratados» teológicos: cristologia, eclesiologia e soteriologia. Sobre tudo, retoma os dinamismos fundamentais da escatologia bíblica.

⁹⁷⁹ Cf. H.-G. LINK, «Meta, fin: *eschatos*», in Lothar COENEN-Erich BEYREUTHER-Hans BIETENHARD (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. 3, 3.^a ed., Salamanca, Ed. Sígueme, 1993, pp. 76-79.

⁹⁸⁰ Cf. R. SCHIPPERS, «Meta, fin: *telos*», in Lothar COENEN-Erich BEYREUTHER-Hans BIETENHARD (eds.), *Op. cit.*, vol. 3, pp. 79-85.

⁹⁸¹ Veja-se sobretudo o artigo, que aqui iremos citar frequentemente, de Jean GALOT, «Eschatologie», in M. VILLIER-F. CAVALLERA-J. de GUIBERT (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo 4, Paris, Beauchesne, 1960, cc. 1020-1059.

9.2.2 A escatologia bíblica

Como dissemos anteriormente, são os termos *eschatos* e *telos*, tomados na sua dimensão temporal, que «definem» a escatologia bíblica.

Nos livros veterotestamentários, o termo *eschatos* tem o seu lugar específico «na expectativa profética e apocalíptica»⁹⁸². Nos profetas, há uma fórmula recorrente que a explica: «no final dos dias/tempos» (*ep' eschatou ton hemeron*; cf. Oseias 3,5 *passim*). Trata-se de uma fórmula que orienta o pensamento para o futuro, para uma realidade nova, rompendo com o discurso virado para o passado (fosse ele mítico ou histórico)⁹⁸³. Por outro lado, deve notar-se que essa fórmula é, normalmente, acompanhada de anúncios de salvação, ou seja, remete para um tempo configurado basicamente pela ação salvífica do Deus Javé. A expectativa profética, portanto, tem que ver com uma era salvífica universal, suscitada por Deus, «no final dos tempos». Na literatura apocalíptica, por seu turno, a referência aos últimos tempos é também frequente, embora a expectativa já não seja a mesma, sendo essa referência acompanhada de visões, de alegorias e do sobrenatural (cf. livros de Daniel e 4Esdras). O tempo do fim é objeto de cálculos e anunciam-se lutas dramáticas entre os impérios deste mundo, bem como catástrofes cósmicas, antes da instauração do reino sobrenatural por Javé. Algumas correntes fazem preceder estes eventos finais da vinda do Messias de Deus (como é o caso, nomeadamente, de 4Esdras e do rabinismo), ou ainda de um severo juízo divino (como em Qumran).

Como sublinha Jean Galot, podemos observar três tendências fundamentais na evolução da escatologia veterotestamentária: 1) uma progressiva *dramatização* dos tempos finais, pois o otimismo inicial de uma era de felicidade cede lugar a transformações violentas, a guerras, a catástrofes e ao severo juízo divino; 2) uma *espiritualização* da escatologia, em que ganha importância a atitude moral e religiosa do povo eleito; 3) uma *acentuação* do seu carácter *transcendente*, nomeadamente no que se refere à instauração do reino de Deus e à vinda do seu Messias⁹⁸⁴.

Nos escritos neotestamentários, a dimensão temporal do *eschatos* recebe também uma dupla qualificação: em geral, sublinha que a vinda de Jesus inaugurou um novo éon

⁹⁸² H.-G. LINK, *Op. cit.*, p. 76.

⁹⁸³ Na Bíblia Hebraica encontramos três grandes tradições literárias em ação: a chamada «tradição sacerdotal» – mítico-institucional – que fundamenta no passado mítico as estruturas basilares do judaísmo; a «tradição deuteronomista» – histórica –, responsável por uma leitura religiosa da história de Israel e Judá; enfim, a «tradição profético-apocalíptica», que desenvolve um olhar particular e inovador sobre o futuro.

⁹⁸⁴ Cf. Jean GALOT, *Op. cit.*, cc. 1022-1024.

(«Nestes dias, que são os últimos»; Hebreus 1,2); mas, por outro lado, também contrapõem o tempo presente ao futuro supremo de Deus (cf. João 11,24). Há como que uma tensão escatológica entre um «já», que começou com o anúncio do Reino por Jesus, e um «ainda não», da plena consumação desse mesmo Reino.

Os evangelhos sinóticos transmitem um *logion* de Jesus⁹⁸⁵ – «os primeiros serão os últimos e os últimos serão os primeiros» (Mateus 19,30) – que manifesta uma inversão de valores própria do Reino escatológico. Precisamente, o Reino anunciado por Jesus (cf. Marcos 1,15) resume as características fundamentais da escatologia profética veterotestamentária: há uma intervenção decisiva de Deus na história, através do seu Enviado (cf. Lucas 4,18-19), tendo em vista a instauração de um reino de justiça, de paz e de alegria (cf. Romanos 14,17), que compromete de modo decisivo os discípulos de Jesus (cf. Mateus 5,3-10; 6,33; 25,31-46). Em suma: Jesus veio inaugurar um novo éon em que o desejo de justiça e de santidade de Deus vai realizar-se plenamente sobre a Terra, pelo que é pedida conversão, arrependimento, aos homens (cf. Marcos 1,15)⁹⁸⁶; trata-se, como refere Paul Tillich, de uma realidade eminentemente política, social, personalista e universal⁹⁸⁷.

Os escritos paulinos, que raramente mencionam o tema do Reino, concebem o Cristo ressuscitado (o «novo Adão») como o protótipo da nova humanidade, pelo que fazem começar o tempo escatológico com a ressurreição de Cristo (cf. 1 Coríntios 15)⁹⁸⁸. Ao fazê-lo, Paulo retoma também algumas características da escatologia das correntes apocalípticas judaicas: embora os últimos tempos tenham começado com a ressurreição de Cristo (*eschatos*; v. 45), ele concebe ainda uma ação última e definitiva de Deus (um *telos*; cf. vv. 23-28).

Precisamente, o termo *telos* oferece um cunho mais apocalíptico ao conceito de escatologia. No texto da Septuaginta, o seu uso escatológico resume-se praticamente ao livro de Daniel, onde o termo hebraico *qes* («o fim») é traduzido por *synteleia* («a consumação do tempo»; cf. Daniel 8,19 e 11,27). Mas a literatura rabínica também usa o termo *qes* para designar os dias da vinda do Messias, antes do fim do mundo⁹⁸⁹.

O Novo Testamento, nos textos de carácter mais apocalíptico, faz um grande uso do termo *telos* e seus derivados. Paulo, em Filipenses 3,19, anuncia que os inimigos da cruz

⁹⁸⁵ Uma sentença atribuída ao Jesus histórico.

⁹⁸⁶ Cf. a obra ainda fundamental de Benedict T. VIVIANO, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris, Cerf, 1992, pp. 17-42 («Le Royaume de Dieu dans la prédication de Jésus»).

⁹⁸⁷ Cf. P. TILlich, *Systematic Theology*, III, Chicago, University Of Chicago Press, 1963, pp. 358s; cit. em B. T. VIVIANO, *Op. cit.*, p. 42.

⁹⁸⁸ Cf. H.-G. LINK, *Op. cit.*, p. 78.

⁹⁸⁹ Cf. R. SCHIPPERS, *Op. cit.*, p. 80.

de Cristo encontrarão o seu «destino final» na ruína eterna (cf. também 2 Coríntios 11,15); e na Primeira Carta aos Coríntios, descreve a «consumação» dos eventos escatológicos numa sequência já bem precisa, de que constam: a Parusia, a ressurreição dos mortos, a destruição da morte e a transferência da soberania para o Pai (cf. 1 Coríntios 15,23-28). Nos discursos escatológicos de Jesus, nos Sinóticos, é usado o termo *telos* com o sentido técnico de «fim do mundo» (Marcos 13,7; Mateus 24,6.14; Lucas 21,9), bem como o termo *synteleia*, «consumação do mundo» (Mateus 13,39.49; 24,3; 28,20); ou ainda a simples alusão através da preposição *eis telos*, «até ao fim» (Mateus 10,22; 24,13; Marcos 13,13). Finalmente, encontramos o verbo *teleo* com sentido escatológico no capítulo 20 do Apocalipse, para referir a «consumação/cumprimento» do reino milenário (Apocalipse 20,3.5.7).

9.2.3 O Reino de Deus na Antiguidade e Idade Média

As tendências que J. Galot apontou para a evolução do conceito de escatologia no Judaísmo veterotestamentário revelam-se também na história do Cristianismo, a saber: a dramatização, a espiritualização e a transcendentalização do Reino escatológico. Sobretudo durante o primeiro milénio, segundo B. Viviano, desenvolvem-se quatro correntes de interpretação do conceito de Reino de Deus, em que as características proféticas se perdem progressivamente, de modo muito claro⁹⁹⁰.

Num primeiro momento, com os Padres apostólicos e apologistas, assistimos a uma escatologia com acentuadas características *apocalípticas*, ainda herdeiras da tradição semita. Se Clemente de Roma e a *Didaché* vivem na expectativa da chegada iminente do Reino de Deus, à maneira dos escritos evangélicos, a *Epístola de Barnabé* e Papias de Hierápolis evocam o tema das idades do mundo e a esperança milenarista, certamente inspirados pelo livro do Apocalipse. Mas os escritores mais influentes deste período são, sem dúvida, Ireneu de Lião e Justino. Na linha de São Paulo e do profeta Daniel, o primeiro concebe, após a ressurreição dos mortos, um reino de mil anos, de prosperidade e de paz, sob o reinado dos justos (cf. *Adversus haeresis*, V, 33, 3). E o segundo sublinha a expectativa cristã em relação ao Reino de Deus, concebido como um reino futuro (*Apologia* 1, 11). Mas Justino concebe também que, após a ressurreição da carne, possa ser instaurado um reino de mil anos na Jerusalém reconstruída (*Diálogo com Trifão*, 80, 4), um reino que ele considera

⁹⁹⁰ Cf. B. T. VIVIANO, *Op. cit.*, pp. 53-127 (capítulos 2 e 3).

«eterno» (*Ibid.*, 140, 2), à maneira de Daniel (Daniel 7,14), o que o obriga a postular uma transcendentalização do reino milenar: o reino de mil anos na Terra, seguido da eternidade do reino celestial.

A expansão do Cristianismo no mundo greco-romano fez, no entanto, desaparecer praticamente as tendências apocalípticas, que se mantiveram apenas em grupos marginais (nas chamadas heresias «milenaristas»). No contacto com a filosofia grega, a problemática da salvação coletiva, característica do querigma do Reino, cedeu lugar à problemática da salvação individual: a morte, a imortalidade da alma e a vida eterna. Na Didascália de Alexandria, a primeira escola teológica cristã, o pensamento histórico judaico-cristão dá lugar à filosofia especulativa de tipo platónico, onde se cultiva a exegese alegórica e a filosofia platónica. O conceito de Reino é interiorizado («o Reino de Deus está dentro de vós»; cf. Lucas 17,21) e espiritualizado: para Orígenes, o Reino tem sobretudo que ver com a perfeição da alma individual. A sua escatologia, porém, não se resume ao tema do Reino. No livro *Peri Archon (Tratado dos Princípios)*, ele teoriza a apocatástase ou «restauração de toda a criação», segundo a qual, no fim, todas as criaturas se salvam. É, evidentemente, uma ideia platónica, o regresso dos seres ao Uno, construída sobre a hermenêutica de 1Coríntios 15,20-28.

Construindo sobre as correntes apocalíptica e místico-espiritual, os Padres da Igreja e escritores eclesiásticos dos séculos IV e V vão desenvolver duas perspectivas de algum modo opostas, mas que terão muito impacto durante toda a Idade Média: as correntes política e eclesial. Numa e noutra são distinguidos dois reinos: um reino celeste e eterno (o «Reino de Deus») e um reino terrestre (o «Reino de Cristo», ou cristandade/Igreja). A corrente política é iniciada por Eusébio de Cesareia, conselheiro eclesiástico de Constantino. Por ocasião da celebração dos *tricennalia*, o trigésimo aniversário da ascensão de Constantino ao império, Eusébio pronuncia um discurso laudatório, onde faz uma curiosa exegese do capítulo 7 do profeta Daniel: identifica, praticamente, a estrutura imperial como o Reino de Cristo na terra. Este modelo terá uma longa tradição no «cesaropapismo» de Bizâncio, mas também em Carlos Magno e no Sacro Império Romano, a ocidente.

A corrente eclesial é descrita sobretudo na *Cidade de Deus* de Santo Agostinho. O bispo de Hipona julgava a ideia milenarista do Apocalipse (e da corrente apocalíptica dos inícios do Cristianismo) extremamente perigosa. Por outro lado, um século de «império cristão» já mostrara as suas limitações; aliás, segundo o Hiponense, analisando bem o que é uma república, rapidamente nos daríamos conta de que o império não governa com justiça as diversas províncias e que, por isso, não é um verdadeiro «Estado» (cf. *Cidade de*

Deus, 19, 21). Agostinho defende, então, que a Igreja é que é o Reino de Cristo na terra, esse reino de «mil anos» (a entender alegoricamente) prometido aos santos no livro do Apocalipse (cf. *Cidade de Deus*, 20, 9). É apoiado nesta ideia que o papado vai enfrentar o imperialismo eusebiano no Ocidente, sobretudo a partir da querela das investiduras (séculos XI e XII).

Os grandes teólogos da Idade Média (Alberto Magno, Tomás de Aquino e Boaventura) não tiveram ideias muito claras acerca da dimensão escatológica do tema do Reino. Muito provavelmente, isso deve-se ao impacto negativo – e ao medo – das ideias de Joaquim de Flora (c. 1135-1202), particularmente pela maneira como foi interpretado por Gerardo de Borgo San Donnino, com larga difusão entre os franciscanos. Tomás de Aquino tem um conceito de Reino espiritualizante (o Reino interior), eclesial (a Igreja militante) e transcendente (a corte celeste). Boaventura partilha o gosto do seu fundador, Francisco de Assis, pela escatologia, e chega a esboçar uma interessante teologia da história (*Collationes in Hexaemeron*), que todavia deixa inacabada⁹⁹¹.

9.2.4 O regresso da apocalíptica

Embora Orígenes e Agostinho tenham combatido o milenarismo apocalíptico⁹⁹², este volta a ganhar importância na Síria, em finais do séc. VII (com o *Apocalipse* do Pseudo-Metódio), na França, um século e meio mais tarde (com o *De nativitate et obitu Antichristi/Libellus de Antichristo* de Adson de Montier-en-Der), e na Alemanha (com a otoniana *Sibila Tiburtina*), com grandes repercussões em toda a Idade Média. É um milenarismo aliado ao *imperium* (*Reichseschatologie*)⁹⁹³, e com raízes diferentes das que encontramos nos primeiros séculos da era cristã: não está diretamente relacionado com o Apocalipse de

⁹⁹¹ Essa teologia da história foi estudada por Joseph RATZINGER, *La teología de la historia en san Buenaventura*, trad. de J. D. Alcolo e R. Sanf, Madrid, Eds. Encuentro, 2004.

⁹⁹² Entre os discípulos de Agostinho, há um milenarista acérrimo: Quodvultdeus. Perante a derrocada do Império Romano, Quodvultdeus acreditava que o fim do mundo estava próximo; por isso, ele calculava os «mil anos» a partir do profeta Daniel, que profetizara o fim do quarto império, e anunciava o fim do mundo para os anos 510 ou 540 d.C., sendo precedido da chegada do Anticristo: *Nero redivivus*, oriundo da tribo de Dan, instalada na Pérsia! Não deixa de ser curioso que estejam em confronto, de um lado (político), Roma e Pérsia e, do outro (religioso), a Igreja e os Judeus. Cf. Hervé INGLEBERT, «Un exemple historiographique au V^e siècle: La conception de l'histoire chez Quodvultdeus de Carthage et ses relations avec la Cité de Dieu», in *Revue des Études Augustiniennes*, 37 (1991), pp. 307-320.

⁹⁹³ O termo «*Reichseschatologie*» (escatologia imperialista), que tanto usamos neste trabalho, deve-se a Gerhard PODSKALSKY, *Byzantinische Reichseschatologie: die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20)*, Munique, W. Fink, 1972.

João, mas com a literatura apocalíptica veterotestamentária, nomeadamente Ezequiel e Daniel, e com os *Oráculos Sibílicos* e a «Profecia de Constâncio»⁹⁹⁴.

No âmago destas profecias está a figura (legendária) do Imperador dos Últimos Dias que precede a vinda do Anticristo e a vitória final do próprio Cristo⁹⁹⁵. A emergência do Islão é tida como um castigo enviado por Deus, por causa dos pecados dos cristãos. Mas perante a blasfêmia dos árabes, que acusam os cristãos de não terem quem os salve, Deus suscitaria um último imperador romano para lutar contra os «infiéis». O Imperador dos Últimos Dias venceria os ismaelitas, libertaria a Terra Prometida e aniquilaria todos os inimigos de Cristo, iniciando um período de paz e de prosperidade. No entanto, esta era de felicidade seria interrompida brutalmente com a chegada dos exércitos de Gog e de Magog, que dariam início a um reino de terror e preparariam a chegada do «filho da perdição»: o Anticristo. Deus enviaria então um anjo que destruiria os seus exércitos, enquanto o imperador se refugiaria em Jerusalém e, pressagiando o seu fim, entregaria as insígnias do reino a Deus, e morreria. O Anticristo reinaria alguns anos, até que fosse vencido definitivamente por Cristo, que em seguida julgaria todos os homens.

Adson retoma essas profecias e introdu-las no Ocidente, ainda que a sequência dos acontecimentos finais não seja totalmente idêntica⁹⁹⁶. Em vez de um imperador romano «adormecido», suscitado por Deus, teríamos o rei de um dos Estados cristãos (nomeadamente, um rei franco) que seria escolhido para enfrentar os arautos do Anticristo, que semeiam a discórdia na Cristandade. Ele sairia vitorioso e formaria um grande império, de prosperidade, regido pelos justos, e que seria prelúdio do Reino de Deus dos últimos tempos. Chegaria depois o momento da manifestação do Anticristo, que se rebelaria contra o Imperador dos Últimos Dias e o eliminaria. Seria então que Cristo desceria para aniquilar o Anticristo e dar sequência aos eventos narrados no livro do Apocalipse. E a versão otoniana da *Sibila Tiburtina*, por seu turno, incorpora uma lista dos reis de Itália, que termina com a figura de Otão III.

⁹⁹⁴ Cf. David OLSTER, «Byzantine Apocalypses», in Bernard MCGINN (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism: Vol. 2. Apocalypticism in Western History and Culture*, N. Iorque/Londres, Continuum, 2000, pp. 48-73; Anke HOLDENRIED, *The Sibyl and Her Scribes: Manuscripts and Interpretation of the Latin Sibylla Tiburtina c. 1050-1500*, Aldershot/Burlington, Ashgate, 2006.

⁹⁹⁵ Ver Pablo UBIERNA, «Recherches sur l'apocalyptique syriaque et byzantine au VII^e siècle: la place de l'Empire romain dans une histoire du salut», in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BU-CEMA* [En ligne], Hors-série n.º 2 | 2008, mis en ligne le 27 février 2009, consulté le 04 juillet 2015. URL: <http://cem.revues.org/10895>; DOI: 10.4000/cem.10895.

⁹⁹⁶ Cf. Richard K. EMMERSON, *Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism, Art, and Literature*, Seattle, University of Washington Press, 1981, pp. 76s.

Durante toda a Idade Média, são vários os monarcas cristãos apresentados como o «Imperador dos Últimos Dias»⁹⁹⁷. E no permanente clima de reforma religiosa, surge também a lenda do «Pastor [ou Papa] Angélico», inspirada, por um lado, nos textos de Joaquim de Flora e, por outro, no escrito bizantino *Sapientissimi imperatoris Leonis Oracula* [Profecias do Imperador Leão, o Sábio]. Essa lenda ganharia forma no livro *Vaticinia de summis pontificibus*, por volta de 1300⁹⁹⁸.

Como muitas vezes é referido, os cristãos medievais viviam aterrados com a chegada do Anticristo e o medo do Juízo Final. Mas, ao mesmo tempo, as crenças apocalípticas milenaristas davam-lhes alguma esperança num período de prosperidade que antecederia a manifestação do Anticristo, fosse ele instaurado pelo Imperador justo ou pelo Papa santo, ou pelos dois⁹⁹⁹.

Numa linha menos apocalíptica, após o sucesso relativo da reforma gregoriana sobre o «império», alguns teólogos e monges elaboraram também uma «teologia da história» com fortes características escatológicas. Ruperto de Deutz, Oto de Fresing e Gerhoh de Reichersberg procuraram dividir a história do mundo em períodos que eram colocados em relação com as «idades» da história da Igreja, uma ideia herdada da Antiguidade judaico-cristã¹⁰⁰⁰. No fundo, a reflexão de Joaquim de Flora inscreve-se também nesta tentativa geral, que denota ainda uma preocupação de «calendarização do fim» (como acontece no seu comentário ao Apocalipse, em que aponta o ano 1200 como o término de uma sequência de 40 gerações, um tempo de plenitude para as gentes e de conversão dos judeus)¹⁰⁰¹.

Essa calendarização será mais acentuada numa série de figuras milenaristas dos séculos seguintes: Arnau de Vilanova, Frei Dolcino de Novara e Jean de Roquetaillade. Nestes

⁹⁹⁷ Cf. o já mencionado N. COHN, *Na senda do milénio* (1981), e José MATTOSO, *Naquele tempo: Ensaio de História Medieval*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009 (capítulo: «Reflexões sobre os milenarismos», pp. 169-182). A escatologia imperialista foi acalentada particularmente por duas dinastias: a dos Hohenstaufen, na Alemanha, cultivando a expectativa de um «novo Frederico» (nome do fundador da linhagem); e a dos capetos, em França, sempre à espera de um «novo Carlos [Magno]». Depois da queda dos Hohenstaufen, essa expectativa foi continuada ainda pela Casa de Aragão (cf. Manuel A. RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, «Hesper, el Vespro y el Vespertilio: elementos de continuidad entre el milenarismo staúfico y el ciclo profético del Império Aragonés», in *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, 11 [1996-1997], pp. 685-697).

⁹⁹⁸ Cf. Bernard MCGINN, «Apocalypticism and Church Reform: 1100-1500», in ID., (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, cit., pp. 74-109. Para o texto das profecias, ver Martha H. FLEMING, *The Late Medieval Pope Prophecies: The Genus nequam Group*, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1999.

⁹⁹⁹ Cf. B. MCGINN, *Op. cit.*, pp. 75-78 e 96.

¹⁰⁰⁰ Cf. Roberto RUSCONI, «La historia del fin: cristianismo y milenarismo», in *Teología y Vida*, XLIV (2003), pp. 209-220. A obra clássica acerca da periodização da história do mundo é o livro de Auguste LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris, Beauchesne, 1964.

¹⁰⁰¹ José E. FRANCO, «Joaquim de Flora e a sua influência na cultura portuguesa», in *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, I/1 (2002), p. 75-94.

autores sobressai um entrelaçamento de elementos escatológicos e apocalípticos. A sucessão de épocas gerais da história da Igreja cede lugar a uma extremada avaliação apocalíptica das ruturas em curso (e que conduziriam ao cisma de 1378). Por outro lado, no quadro dos eventos finais, complexifica-se o panorama «messiânico», uma vez que há que contar com uma nova figura: a do Papa Angélico, coroado pelos anjos. Percebemos facilmente que se trata de um desdobramento da figura do «Imperador dos Últimos Dias»¹⁰⁰².

9.3 Reino de Cristo em Vieira

O papel *Esperanças de Portugal* veicula claramente uma escatologia imperialista, e Vieira participa de pleno corpo nesse movimento «quinto imperialista» português de Seiscentos. No entanto, como também pudemos ver no capítulo anterior, nos vários escritos proféticos dentre 1659 e 1667, o teólogo jesuíta foi dando sinais de uma outra reflexão de carácter mais bíblico-profético. Essa reflexão transparece nalguns textos da *Apologia*, e sobretudo nos dois livros da *História do Futuro* que chegaram até nós, bem como na «Representação segunda» da sua *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*.

No entanto, é na *Clavis prophetarum* que essa reflexão melhor se manifesta, seja no Livro I, relativo ao Reino de Cristo em si, seja nos Livros II e III, acerca do Reino de Cristo consumado na terra, ou seja, no novo «estado» da Igreja.

9.3.1 Clarificação da linguagem

Antes de entrar na análise do Livro I de *A chave dos Profetas*, importa clarificar ainda a linguagem por nós utilizada, e a linguagem de Vieira.

Na secção anterior, afirmávamos que na Bíblia há dois tipos de expectativa: a profética, que tem que ver com uma intervenção decisiva – de carácter salvífico – de Deus na história, e que o anúncio do Reino por Jesus reveste precisamente características deste género; e a apocalíptica, que anunciava acontecimentos portentosos para o final, em que se incluía a vinda do Messias, o Juízo Final e a instauração de um reino sobrenatural. Vieira, porém, não conhece ainda esta distinção: para ele, tudo é profecia (e todos são «profetas

¹⁰⁰² Cf. Roberto RUSCONI, *Op. cit.*, p. 215.

canónicos»). De qualquer maneira, nos seus escritos proféticos, ele evita tratar dos eventos apocalípticos do «fim do mundo» – que aborda, contudo, nos sermões do Advento – e prefere fixar-se em tudo o que ocorre antes da vinda do Anticristo.

Ao falar do «Reino», o teólogo jesuíta refere-se sobretudo ao Reino de Cristo, e não ao Reino de Deus. Ele é devedor daquela antiga distinção patrística entre um reino celeste e eterno (o «Reino de Deus») e um reino terrestre (o «Reino de Cristo»), todavia, este «Reino de Cristo» na terra não é um reino igual ao dos demais reinos temporais, como já advertira Suárez:

Cristo tem e teve por toda a eternidade, enquanto Deus, uma coroa que Lhe é inata, totalmente igual à paterna, ou melhor, a mesma; mas enquanto homem, recebeu no tempo uma segunda e nova coroa, a saber, aquela intermédia, abaixo da divina e acima das criadas. [...] E que esse diadema, isto é, reino, poder e senhorio de Cristo, médio, abaixo do senhorio divino e acima de todos os senhorios criados, não só seja possível, mas deva ser admitido de facto e forçosamente, é algo que me parece tão evidente pela Escritura que não vejo como pode negar-se, e até como possa pôr-se em dúvida¹⁰⁰³.

Como dissemos quando tratámos da eclesiologia, Vieira dá muita importância à doutrina gelasiana dos dois poderes separados, sendo muito crítico dos desenvolvimentos teocráticos da Idade Média tardia. Para ele, e isso é notório neste Livro I da *Clavis*, só Cristo possui simultaneamente os dois poderes, espiritual e temporal (à maneira de Melquisedec, de David e de Jesus ben Josedec). O Papa, vigário de Cristo, não tem o poder temporal direto, porque Cristo não lho conferiu, mas apenas um poder temporal indireto – em ordem a um fim espiritual –, e apenas sobre os príncipes dos Estados cristãos¹⁰⁰⁴.

Estas clarificações são importantes para compreender o grande tema que ocupa Vieira na *História do Futuro* (nos capítulos que chegaram até nós) e, sobretudo, no Livro I de *A chave dos Profetas*: o reino temporal de Cristo.

9.3.2 A realeza de Cristo

Ao longo de *A chave dos Profetas*, a grande preocupação de Vieira é mostrar que

¹⁰⁰³ OC, III, V, p. 300. A opinião de Suárez é citada antes, nas páginas 297-298. Mas o que importa referir aqui é que a opinião de Vieira parece ter evoluído da *História do Futuro* para *A chave dos Profetas*. Na primeira obra, Vieira citava, sem reservas, o agostinho Alfonso Mendoza, que comparava o reino temporal de Cristo ao de Filipe II de Espanha. Agora, porém, é evidente que se distancia dessa opinião, e concebe, com Francisco Suárez, um Reino de Cristo «intermédio».

¹⁰⁰⁴ Cf. P. CALAFATE, «Introdução», in *Ibid.*, pp. 76s.

Cristo, enquanto Homem, também quando ainda vivia uma vida mortal, possuiu um senhorio perfeito, próprio e absoluto de todas as coisas, e o reino perfeito, próprio e universal do mundo inteiro, de tal maneira que pôde dispor de todas as coisas, mudar reis e reinos e tudo governar segundo o seu arbítrio, como Rei supremo e Senhor absoluto¹⁰⁰⁵.

Esta afirmação é seguida de uma longa lista de doutores e expositores que supostamente a defendem (ou, pelo menos, algum dos seus elementos). Porém a leitura do livro desengana-nos, pois vemos que a maioria dos autores citados aceitam a realeza espiritual de Cristo, mas têm dificuldade em aceitar a temporal (como, aliás, já era referido na *História do Futuro*), ou, se a aceitam, afirmam de seguida que Cristo não a exerceu.

Certamente não a aceitam da maneira como Vieira a entende. Como sublinha Pedro Calafate, Vieira sustenta, com muita clareza, que o Reino de Cristo na terra tem uma componente política ou temporal¹⁰⁰⁶, e, segundo ele, Cristo exerceu-a diretamente (um «verdadeiro e direto senhorio»). Deste modo, ele distancia-se das posições de Suárez e Molina. Francisco Suárez, professor em Coimbra, dizia que Cristo não assumiu, na sua humanidade, o reino temporal com jurisdição direta porque «não teve necessidade de reino temporal para a sua glória e majestade, e para exemplo e redenção nossa foi mais conveniente que o não assumisse»¹⁰⁰⁷. E Molina, leitor em Évora, defende que «atribuir a Cristo o exercício da monarquia temporal do mundo» não seria «compatível com a sua dignidade e excelência»¹⁰⁰⁸.

Ora, como já vimos na citação retomada acima, em nota, Vieira parece objetar contra a excessiva «espiritualização» do tema da realeza de Cristo, algo que ele já afirmara na *História do Futuro*:

Mitigou-se com os dias e com a consideração o horror daquele nome «temporal» [...] e resolveu-se que não eram menos espirituais os que admitiam no Império de Cristo o nome de «temporal». Nem sempre é maior espiritualidade o que mais se opõe ao corpo. [...] Não fazem menos santo a Cristo nem querem fazer menos espiritual o mundo os que reconhecem em Cristo o domínio temporal dele¹⁰⁰⁹.

¹⁰⁰⁵ *Ibid.*, p. 210. E algumas páginas adiante, precisa melhor: «Por conseguinte, visto que Cristo Homem é proclamado em todas as partes com uniforme clamor, ou melhor, alto brado de todas as Escrituras, como Rei e Senhor dos reis e de todas as coisas: não só devemos, mas somos obrigados a conceder-Lhe o verdadeiro e direto senhorio. Portanto, reconheçamos que Cristo possui Reino temporal e não receemos por esse motivo ser julgados como menos espirituais, se aderirmos a esta opinião» (*Ibid.*, p. 215).

¹⁰⁰⁶ Cf. Pedro CALAFATE, «Introdução», in OC, III, V, p. 83. Entre os que negavam o senhorio temporal a Cristo estavam Francisco de Vitória e Domingo de Soto. Este último afirmava: «Nem Cristo foi Rei por título temporal algum nem teve o domínio temporal sobre o orbe, nem sequer sobre uma aldeia, mas teve somente poder [indireto] sobre as coisas temporais em ordem ao fim espiritual» (*Ibid.*).

¹⁰⁰⁷ Cit. em *Ibid.*, p. 84.

¹⁰⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁰⁹ OC, III, I, p. 474.

Deste modo, observa ainda P. Calafate, defender a soberania temporal de Cristo aproxima-o mais dos «problemas da vida do homem em sociedade, com expressão nos seus dois grandes pilares: a justiça e a paz»¹⁰¹⁰. E pensamos que foi isso precisamente que levou à criação da festa de Cristo Rei, por parte do papa Pio XI.

Em relação ao exercício dessa soberania temporal, na *História do Futuro*, Vieira mal pudera responder aos que o negavam. Ali, efetivamente, começou por referir o chamamento dos «reis do Oriente», por ocasião do seu nascimento em Belém, e de como estes o honraram como rei. Depois, ia passar para os acontecimentos da paixão e morte, mas interrompe a narrativa¹⁰¹¹. Na *Clavis propheteratum*, no capítulo IX do Livro I, ele tem a preocupação de demonstrar esse exercício através de inúmeros trechos evangélicos, recorrendo aos apresentados pelo seu confrade Toledo e completando essa lista de exemplos com outros expositores das Escrituras, ou até com os que contestam o uso da «soberania direta» nalguns desses exemplos¹⁰¹².

9.3.3 Títulos por que obteve ambos os reinos

A consideração dos títulos pelos quais Cristo obteve ambos os poderes (espiritual e temporal) mostra uma evolução no pensamento vieiriano da *História do Futuro* para *A chave dos Profetas*. Na primeira obra (no capítulo VI), o padre António Vieira menciona seis títulos (embora acabe por desenvolver apenas cinco): direito da união hipostática, direito de herança, direito de doação, direito de resgate (ou de compra), direito de guerra justa e direito de eleição e aceitação de todos os homens¹⁰¹³. Na segunda obra (no capítulo V), menciona os cinco títulos mais correntes – união hipostática, herança, doação, resgate e merecimento –, a que se propõe acrescentar mais três, que são o seu contributo pessoal à reflexão em questão: o direito de guerra justa, o direito de herança adâmica e o direito de aceitação universal¹⁰¹⁴.

Os títulos que ele acrescenta de sua livre iniciativa pretendem sublinhar que Cristo, enquanto homem, «adquiriu o poder temporal sobre o mundo» de modo idêntico ao que

¹⁰¹⁰ P. CALAFATE, *Op. cit.*, p. 85.

¹⁰¹¹ Cf. OC, III, I, pp. 526-528. Nos manuscritos, os fólhos 30v e 31 estão em branco!

¹⁰¹² Cf. OC, III, V, pp. 301-316 (sobretudo a partir da página 306).

¹⁰¹³ Cf. OC, III, I, p. 483 (desenvolvimento nas pp. 483-485). O ensaio do dominicano Édouard Hugon, após a instituição da festa de Cristo Rei, menciona apenas os três que foram desenvolvidos pela «Escola de Salamanca»: a união hipostática, a doação e o da conquista/aquisição (cf. *Op. cit.*, pp. 15-21).

¹⁰¹⁴ Cf. OC, III, V, pp. 237-254.

«legitima a aquisição do poder político entre os homens», e se inscreve «no quadro do jusnaturalismo escolástico»¹⁰¹⁵. Por isso, para ele, o título mais importante – e aquele que ele desenvolve mais – é o da eleição universal e consentimento de todos os povos. Como refere Pedro Calafate, Vieira tem ideias muito claras sobre o poder político:

O poder político, tendo origem em Deus como autor da natureza social do homem, tem origem imediata na comunidade dos homens, independentemente da fé ou da caridade, radican-
do por isso na razão natural¹⁰¹⁶.

Por isso, Vieira tudo faz, quer na *História do Futuro*, quer em *A chave dos Profetas*, para mostrar que também Cristo teve o consentimento e aceitação universal dos homens, e «prova-o» de cinco modos: a iluminação interior do Espírito (por exemplo, em Balaão ou nas Sibilas), a tradição adâmica, o conhecimento das Escrituras judaicas pelos filósofos pagãos, a comunicação com os judeus dispersos (profetas, grupos de deportados e comerciantes) e, enfim, a irradiação da cidade santa de Jerusalém e do seu templo¹⁰¹⁷.

O padre António Lopes já chamara a atenção para a importância destas páginas da *Clavis*, em que Vieira mostra que «todos os homens de todos os tempos e [...] espaços tiveram sempre a possibilidade de conhecer o Mistério de Cristo, mesmo antes da sua vinda»¹⁰¹⁸, e, portanto, de dar o seu consentimento e aceitação universal à sua soberania temporal. Nos modos evocados, na verdade, existe uma alusão a «leituras» patrísticas que ficaram durante muitos séculos olvidadas, até serem recuperadas pela teologia contemporânea. A iluminação interior do Espírito e o conhecimento das Escrituras judaicas pelos filósofos pagãos remetem, certamente, para as doutrinas das «sementes do Verbo» de São Justino e da «preparação evangélica» de São Clemente de Alexandria e de Eusébio de Cesareia¹⁰¹⁹. Na tradição adâmica, também podemos pressentir ecos da conceção eclesiológica agostiniana, nomeadamente da doutrina da «*Ecclesia ab Abel*»¹⁰²⁰. No testemunho dos judeus dis-

¹⁰¹⁵ P. CALAFATE, *Op. cit.*, p. 86.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 88.

¹⁰¹⁷ Cf. OC, III, V, pp. 255-263.

¹⁰¹⁸ A. LOPES, *Op. cit.*, pp. 194s. Em nota, o autor aproxima a exposição de Vieira da reflexão rahneriana do «existencial sobrenatural». Em termos muito simples, isso significa o seguinte: para K. Rahner, o ser humano vive numa «situação» de justificação objetiva, que precede e determina a sua ação livre, ou seja, a pessoa encontra-se sempre amparada pela solicitude divina, que quer a sua salvação (pessoal e em comunidade), ainda antes de ocorrer a sua justificação subjetiva (produzida pela graça). Para a noção de «existencial sobrenatural», veja-se G. ANCONA, «Existencial sobrenatural», em http://www.mercaba.org/VocTEO/E/existencial_sobrenatural.htm (consultado a 12 de abril de 2017).

¹⁰¹⁹ Vieira não os cita diretamente, nem fala especificamente de «sementes do Verbo» ou de «preparação ao Evangelho», mas os temas referidos foram recuperados pela teologia atual e contemplados nos documentos conciliares, nomeadamente em *Lumen gentium*, n. 16.

¹⁰²⁰ Sucintamente, esta doutrina defende que os justos veterotestamentários, mesmo pagãos (como no caso de Melquisedec ou de Job), «desde o justo Abel até ao fim do mundo» (AGOSTINHO, *Sermão* 341, 9,

persos – as diferentes diásporas –, os cristãos, embora por vezes defendam que essa dispersão é um castigo de Deus pela falta de fidelidade do primeiro povo eleito, também a interpretam como um meio providencial de que se valeu Deus para preparar os gentios a aceitarem as doutrinas neotestamentárias¹⁰²¹.

9.3.4 A função mediadora de Cristo

O argumento fundamental dos que negam o Reino temporal de Cristo é a sua resposta a Pilatos: «O meu reino não é deste mundo» (João 18,36). E dito argumento seria reforçado quer pelo não exercício do poder temporal, por parte de Cristo, quer ainda por aquela outra resposta de Jesus no Evangelho de Lucas: «Quem me constituiu juiz ou repartidor entre vós» (Lucas 12,14)¹⁰²². Ao rebater esse argumento crucial, Vieira sublinha que Cristo não diz que não é soberano do mundo, mas apenas que o seu poder temporal não tem origem neste mundo nem é exercido à maneira deste mundo¹⁰²³.

Por isso, ao fundamentar o seu pensamento nas Escrituras, Vieira começa precisamente por sublinhar «o sentido próprio e natural» da palavra «rei», que significa sempre «o rei temporal»¹⁰²⁴. Essa deveria ser a primeira aceção da palavra «rei», uma vez que a Escritura também atribui a Cristo a «qualidade» de sacerdócio, que tem que ver mais com as coisas espirituais, pelo que Cristo «possuiu ambas as dignidades, com o poder diferenciado de rei e sacerdote»¹⁰²⁵. Ou seja, na defesa da soberania temporal de Cristo, Vieira alude à doutrina dos «três ofícios» (sacerdote, profeta e rei), que foi desenvolvida pelos teólogos protestantes (e nomeadamente Calvino), mas que a teologia católica apenas incorporaria a

11), fazem um «corpo» com Cristo, ou seja, constituem a «Igreja desde Abel». Esta doutrina seria recuperada pelo Concílio Vaticano II, em *Lumen gentium*, n. 2, e assemelha-se muito ao «cristianismo anónimo» rahneriano.

¹⁰²¹ Precisamente por causa da interpretação cristã, a partir do séc. XI, particularmente com Judah ha-Levi (c. 1070-1141), os judeus desenvolveram um novo olhar sobre a vida na diáspora: o sofrimento da dispersão, em vez de ser suportado como um castigo, tornava-se uma oportunidade de acerca-se a Deus, uma vez que era olhado como meio de redenção e de uma vida mais autêntica; além disso, preparava-os para a vinda do Messias e tornava mais fecundo o seu testemunho presencial no seio das nações. Cf. o texto de Edward KESSLER, «Jewish Diaspora and the Spreading of Christianity», in M. Avrum EHRLICH (ed.), *Encyclopedia of the Jewish Diaspora: Origins, Experiences, and Culture*, Santa Barbara-Denver-Oxford, ABC CLIO, 2009, pp. 126-132.

¹⁰²² Estes mesmos argumentos encontramos ainda no ensaio de E. Hugon, no início do séc. XX.

¹⁰²³ Cf. OC, III, V, p. 184.

¹⁰²⁴ *Ibid.*, p. 210.

¹⁰²⁵ *Ibid.*, p. 212.

partir do século XVIII, quando se assumiu com mais convicção a reflexão sobre o Jesus histórico¹⁰²⁶.

Essa doutrina continua subjacente a alguns dos argumentos finais do teólogo jesuíta. Para provar que o Reino de Cristo é simultaneamente espiritual e temporal, Vieira volta a referir a dupla função de Cristo como rei (poder temporal) e sacerdote (poder espiritual), que se pode deduzir do seu próprio nome: «Cristo». «Cristo», tradução grega do hebraico «Messias», significa em português «Ungido»; ora, nos ritos da Antiga Aliança, sacerdotes e reis eram ungidos e, desse modo, «iniciados e consagrados no pontificado e reino, razão pela qual eram chamados "cristos" ou "ungidos"»¹⁰²⁷. Tendo recebido esse nome (cf. Mateus 1,16), em Jesus Cristo revela-se «a dignidade de ambas as funções, que pela unção se conferia aos reis e pontífices hebraicos»¹⁰²⁸.

Ou ainda, no último desses argumentos, no «título mútuo e complexo de "pastor e rei", com o qual é condecorado pelas Sagradas Escrituras o verdadeiro David Cristo»¹⁰²⁹. A vara e o cajado referidos, no Salmo 22,4, em relação a David, para Vieira, designam tanto o cetro e o poder reais, como o báculo sacerdotal e pastoral. O duplo ofício caracteriza de tal maneira a Cristo que, entrando no mundo (ou seja, ao dar início ao seu Reino), logo «chamou a Si os pastores, como Sumo Pastor, e os reis, como Rei Supremo, para que O adorassem»¹⁰³⁰. E no dia do Juízo Final (depois da consumação do seu Reino), «desempenhando ambas as suas funções, como Pastor "há de pôr as ovelhas à direita e os cabritos à esquerda", e há de sentenciar uns e outros como Rei no trono»¹⁰³¹.

Estes argumentos remetem para o papel mediador de Cristo no plano salvífico divino¹⁰³². Aqui tocamos num ponto essencial da fé cristã: ela está centrada em torno da figura

¹⁰²⁶ Cf. Bernard LAURET, «Cristología Dogmática» in B. LAURET-F. REFOULÉ (eds.), *Iniciación a la practica de la teología. Dogmática I*, Madrid, Eds. Cristiandad, 1984, p. 316; e sobretudo Walter KASPER, *Jesús, el Cristo*, 2.^a ed., Salamanca, Sígueme, 1978, p. 315.

¹⁰²⁷ OC, III, V, p. 233.

¹⁰²⁸ *Ibid.* Encontramos a mesma argumentação numa obra de Joseph Ratzinger, no contexto de um comentário à festa de Cristo Rei: «O cristão é a pessoa que tem Cristo por seu rei. [...] a festa de Cristo Rei é recente, mas o seu conteúdo é tão antigo quanto a própria fé cristã. Pois a palavra "Cristo" não é outra coisa senão a tradução grega da palavra Messias: o Ungido, o Rei. Jesus de Nazaré, o filho crucificado de um carpinteiro é a tal ponto rei, que o título "rei" se converteu no seu nome: Ao chamarmo-nos cristãos, denominamo-nos a nós próprios como a "gente do rei", como pessoas que reconhecemos nele o Rei [...]» (J. RATZINGER, *El rostro de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983, p. 112; ou mais recentemente, cf. ID. [BENTO XVI], *Jesús de Nazaré. Primeira parte: Do Batismo no Jordão à Transfiguração*, trad. José J. F. de Farias, São Paulo, Editora Planeta do Brasil, 2007, p. 39).

¹⁰²⁹ OC, III, V, p. 236.

¹⁰³⁰ *Ibid.*

¹⁰³¹ *Ibid.*

¹⁰³² Como refere Walter Kasper, «a unção no Antigo Testamento significa, para reis e sumos sacerdotes, uma autorização pública da parte de Deus» (W. KASPER, *Op. cit.*, p. 313). Nessa sua dimensão pública, o rei «representava a ordem sacral cósmica e política, na qual, unicamente, era possível a salvação» (*Ibid.*, p. 328). É nesse contexto que surge a figura ideal do rei como benfeitor, que governa os homens e os apas-

e obra de Cristo que, como mediador entre Deus e os homens, é o fundamento da existência cristã em ordem à salvação eterna¹⁰³³. O termo em si aparece muito pouco mencionado nos escritos neotestamentários e, até, no magistério eclesiástico; e a patrística e a escolástica insistiam sobretudo numa mediação «ontológica», pelo facto de Cristo ser simultaneamente Deus e homem. Mas a sua riqueza é sobretudo de carácter funcional: caracteriza a função de Cristo na economia da salvação, e é por isso que a consideração dos ofícios de Cristo é tão importante. Deste modo, recupera-se também o sentido da mediação escatológica dos escritos veterotestamentários, que sublinhavam o papel do(s) Messias rei, profeta e sacerdote¹⁰³⁴.

É essa reflexão que está também subjacente ao capítulo VIII do Livro I, onde aborda a natureza de ambos os reinos¹⁰³⁵. O Reino espiritual de Cristo tem que ver com o poder supremo que Ele possui como Sumo Sacerdote, e a sua função de mediação salvífica. Esse poder é chamado «régio» nas Escrituras (cf. 1Pedro 2,9), nos Padres e nos teólogos, pela sua preexcelência, dignidade, majestade e potência, ou seja, por analogia ao poder dos reis temporais. Contudo, é a função sacerdotal e pontifical que é visada. Quanto ao Reino temporal, como já dissemos, tem que ver com um certo senhorio absoluto e direto sobre todos os reis e reinos temporais. Enquanto Deus, Cristo tem – juntamente com o Pai – o supremo poder absoluto sobre todas as coisas (o Reino de Deus); depois da encarnação, Cristo recebeu um novo poder temporal intermédio (mediador) entre Deus e os homens (Reino de Cristo). A partir desse momento, todos os reis e reinos estão sujeitos a Cristo, e Cristo, a Deus.

9.3.5 A eleição de Portugal... e de Espanha

Por último, importa dizer aqui uma breve palavra acerca da eleição de Portugal. Dizer que as «esperanças de Portugal» estão ausentes de *A chave dos Profetas* é claramente um exagero. A construção teológica levada a cabo por Vieira no Livro I da *Clavis* levava-o a considerar todos os elementos de algum modo conectados com o «Reino de Cristo». Por

centa como um pastor às suas ovelhas. E Jesus Cristo, enquanto ungido pelo Espírito Santo, torna-se o mediador da salvação divina, enquanto dador do Espírito a todos os que creem nele.

¹⁰³³ Ver também Otto SEMMELROTH, «Mediador, mediación», in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi: Enciclopedia teológica*, IV, Barcelona, Herder, 1972, pp. 546-550.

¹⁰³⁴ Cf. André-Alphonse VIARD-Jean DUPLACY, «Mediador», in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1965, p. 455.

¹⁰³⁵ Cf. OC, III, V, pp. 290-301.

isso, só no momento de considerar a maneira como Cristo, sentado à direita de Deus, exerce o seu senhorio (ou seja, no capítulo 10), ele poderia abordar o papel de Portugal – mas também de Espanha! – na realização desse Reino na terra.

Quando refere o exercício espiritual, e nomeadamente o sétimo modo («provendo»), ele mostra como Cristo, em todos os momentos da história e para todas as partes do mundo, foi enviando ministros, missionários, para a grande tarefa da Igreja: o anúncio do Evangelho. Embora não o mencione, está também implícita a missão do Vigário de Cristo no espiritual: o Papa. Mas essa soberania espiritual, segundo Vieira, não diz apenas respeito «aos que se acham dentro do seio da Igreja» (que é «corpo de Cristo»), mas também «aos que se encontram de fora», que fazem parte de um outro «corpo» de Cristo, ou seja, os que «são membros daquele corpo universal, a saber, o género humano»¹⁰³⁶. Também em relação a estes Cristo provê. E é então que Vieira insere uma secção intitulada «Mostra-se a providência de Cristo para com os infiéis na descoberta de ambas as Índias e na sua conversão à fé»¹⁰³⁷.

Neste texto, Vieira refere a eleição de Portugal por Cristo, em Ourique, e a fundação de «um novo império» em D. Afonso Henriques e na sua descendência, sendo que essa escolha tinha por finalidade o anúncio do Evangelho entre as «nações estrangeiras». Esse desígnio de Portugal começou a realizar-se com o infante D. Henrique e demais descobridores e teve o seu apogeu nos reinados dos grandes D. João II, D. Manuel e D. João III, e no envio dos novos apóstolos para as Índias. Porém, ao contrário dos escritos da década de 1660, a providência de Cristo não ocorreu apenas com Portugal, mas também com os descobridores enviados pelos Reis Católicos¹⁰³⁸. Como no *Livro anteprimeiro*, também aqui Vieira refere o profeta Isaías como o grande cronista destes novos tempos propícios ao anúncio do Evangelho em toda a terra:

De facto, depois que as esquadras cristãs, saindo da Hispânia, entraram e avançaram pelo alto mar, e descobriram para o mundo e para a Igreja os povos desconhecidos de ambas as Índias, foi de toda a necessidade que as redes do Evangelho fossem lançadas como que de

¹⁰³⁶ Cf. OC, III, V, pp. 343-344. Na sua argumentação, Vieira vai mais longe do que São Tomás. O dominicano considerava que Cristo era a Cabeça da humanidade, em que haveria membros atuais (os que estão na Igreja, os «fiéis») e potenciais (os que estão fora, os «infiéis»). Para Vieira, que considera haver dois «corpos» de Cristo, são todos atuais, apenas se distinguindo (na Igreja ou fora dela) na sua relação com a cabeça, havendo uns corruptos, outros disformes, outros mortificados e outros (os justos) perfeitamente vivos e unidos (cf. *Ibid.*, p. 345).

¹⁰³⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 347-355.

¹⁰³⁸ Embora, no *Livro anteprimeiro*, Vieira já insinuasse que Espanha poderia também ser envolvida nesse prodigioso plano divino. Por isso, o jesuíta dedica-lhe também o livro (cf. OC, III, I, p. 116). Mas é no «Sermão Duodécimo. Da sua Proteção», no volume dos sermões consagrados a S. Francisco Xavier, que o inaciano fala da imperiosa união dos reinos ibéricos para levar o Evangelho a todos os povos (cf. OC, II, XII, pp. 373s).

modo ilimitado, para abrangerem não menos do que dois mundos e o número quase infinito dos seus habitantes¹⁰³⁹.

No Livro III, no «tratado da pregação universal», ao referir-se aos instrumentos da mesma, e nomeadamente do favor dos príncipes seculares, volta ainda a dar como exemplos os dois chefes das monarquias ibéricas – D. Manuel I e Carlos V –, aquando do início da evangelização dos «novos mundos», das Índias Orientais e Ocidentais, agindo em colaboração com o Papa¹⁰⁴⁰. Evidentemente, refere-os como exemplo do que deve acontecer entre o Papa Angélico e o Imperador do Mundo. É no Livro II, no «tratado da paz messiânica», que o teólogo jesuíta refere a escatologia imperialista de modo mais claro: a união de dois homens, o Papa Angélico e o Imperador do mundo, eleito por consenso universal, favorecerão uma paz universal duradoira¹⁰⁴¹.

¹⁰³⁹ OC, III, V, p. 352. Veja-se o desenvolvimento da imagem das duas barcas evangélicas (representando os dois reinos ibéricos) nas páginas 353-354.

¹⁰⁴⁰ Cf. OC, III, VI, p. 470.

¹⁰⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 305.

O Reino de Cristo consumado

No segundo exame, a 25 de setembro de 1663, o padre António Vieira diz que quer escrever um livro intitulado *Clavis prophetarum* «cujo principal assunto e matéria é mostrar [...] que na Igreja de Deus há de haver um novo estado, diferente do que até agora tem havido, em que todas as nações do Mundo hão de crer em Cristo Senhor nosso, e abraçar nossa Santa Fé católica»¹⁰⁴².

Nos Livros II e III de *A chave dos Profetas*, Vieira já não trata do Reino de Cristo em si (na sua dupla vertente espiritual e temporal), objeto do Livro I, mas do Reino «material», ou seja, «dos súbditos ou da comunidade dos súbditos com os quais se forma e funda o próprio Reino, à semelhança de uma espécie de corpo político»¹⁰⁴³. O Reino consumado é o «novo estado» da Igreja, que é o Reino espiritual de Cristo.

Em carta de 7 de julho de 1697, enviada a Roma, o padre Antonio Maria Bonucci afirmava que a *Clavis prophetarum* era constituída por quatro livros; o primeiro (que nos ocupou no capítulo anterior) estava concluído; aos segundo e terceiro livros, faltaria redigir dezoito questões (estariam incompletos, portanto); relativamente ao quarto livro, «em que [Vieira] discorre acerca das prerrogativas e maravilhas do Reino de Cristo consumado na terra, está em boa parte redigido, mas faltam alguns pontos que requerem mais demorado exame»¹⁰⁴⁴. Bonucci não «inventou» esta estrutura, mas corresponde certamente ao pensamento do autor¹⁰⁴⁵, que já em 1679 havia anunciado uma disposição em quatro livros.

É também a estrutura que nos parece mais conveniente para descrever a arquitetura teológica da *Clavis* e, por isso mesmo, a que vamos seguir neste capítulo, dividido em três secções: disposições prévias, consumação do Reino e prerrogativas e maravilhas do novo (e definitivo) estado da Igreja.

¹⁰⁴² OC, III, IV, pp. 115-116, e p. 455 («Sentença»).

¹⁰⁴³ OC, III, VI, p. 32.

¹⁰⁴⁴ ARQUIVO ROMANO DA COMPANHIA DE JESUS, *Brasília*, 4, 29, citado em Adma Fadul MUHANA, «A *Clavis Prophetarum* de António Vieira», in Heitor MEGALE (org.), *Para Segismundo Spina: Língua, Filologia e Literatura*, São Paulo, Iluminuras/FAPESP/EDUSP, 1995, p. 215.

¹⁰⁴⁵ Ver António LOPES, *Op. cit.*, p. 147.

10.1 Disposições prévias

Segundo Antonio Bonucci, o segundo livro começaria com o capítulo intitulado «Disposições prévias para a consumação do Reino de Cristo»¹⁰⁴⁶. Os temas aí abordados – o «tratado» da profecia¹⁰⁴⁷, o «tratado da pregação universal»¹⁰⁴⁸ e o «tratado da conversão universal»¹⁰⁴⁹ – constituem hoje, praticamente¹⁰⁵⁰, o Livro III de *A chave dos Profetas*, e importa não esquecermos a sua incompletude, tal como nos informava Bonucci. Efetivamente, o tratado relativo à «pregação universal» está extremamente desenvolvido, tocando temas da missão muito importantes, enquanto o tema da profecia (ou da «história do futuro») está muito incompleto, se tivermos em conta aquilo que Vieira escreveu na *Apoloogia*, no *Livro antepreimeiro da História do Futuro* (incluindo os fragmentos recém editados) e na *Defesa* (sobretudo na «Primeira representação»).

De qualquer maneira, as ideias fundamentais de Vieira estão aqui presentes, como veremos de seguida.

10.1.1 A profecia e sua interpretação

No capítulo introdutório, Vieira aborda a liceidade de elaborar uma «história do futuro». Alguns textos neotestamentários parecem indicar que não é admissível perscrutar os futuros – «Não vos pertence saber os tempos nem os momentos que o Pai reservou ao seu poder» (Atos 1,7) – nem sequer de utilidade para quem o faz – «Acerca porém dos tempos e dos momentos, não haveis mister, irmãos, que nós vos escrevamos» (1 Tessalonicenses 5,1).

Para o teólogo jesuíta, porém, é preciso enquadrar esses textos no seu contexto. Em relação à sentença de Cristo, o que está em causa é a capacidade humana de alcançar por si mesma «o segredo da sabedoria e providência divinas», e isso mesmo está implícito na pergunta dos discípulos que precede dita sentença, uma vez que pediam ao Mestre que lhes revelasse o que era secreto; como também pode estar referida à «utilidade» de um tal

¹⁰⁴⁶ Este capítulo não existe no texto que chegou até nós, embora a expressão «prévias disposições» ali seja mencionada, no «Tratado da pregação universal» (cf. OC, III, VI, p. 464).

¹⁰⁴⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 348-367 (fls. 541-558 do manuscrito).

¹⁰⁴⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 367-471 (fls. 909-1077).

¹⁰⁴⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 471-481 e 315-334 (fls. 654-682).

¹⁰⁵⁰ No texto atualmente editado, uma parte do «tratado da conversão universal» encontra-se no Livro II de *A chave dos Profetas*, enquanto uma das prerrogativas do Reino de Cristo consumado – a longevidade dos seres humanos – abre o Livro III.

conhecimento, mas o próprio Deus se encarregou de revelar muitas coisas pelos profetas¹⁰⁵¹. E em relação ao texto paulino, Vieira faz questão de precisar que o que está em causa não são os «futuros» em geral, mas o advento do dia do Juízo¹⁰⁵². Aliás, os Apóstolos, depois de receberem o Espírito Santo, deixaram de perguntar pelos tempos futuros:

Providos de um permanente dom da profecia, tinham sempre à sua disposição a inspiração do Espírito Santo para tudo aquilo que quisessem conhecer antecipadamente, sendo até certo que o Senhor lhes prometera: «Quando vier porém aquele Espírito de verdade, Ele vos ensinará todas as verdades, porque Ele não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido, e anunciar-vos-á as coisas que estão para vir» [Jo 16,13]¹⁰⁵³.

Pelo que, de modo algum, as pessoas que se afanam por desvendar os acontecimentos que hão de vir, mediante a pesquisa nas Escrituras (e seus intérpretes), agem contra o Espírito Santo. Pelo contrário, é o Espírito quem as impele e guia (cf. 1Pedro 1,10-11)¹⁰⁵⁴!

Sendo assim, no coração deste tratado, o jesuíta sublinha alguns elementos que favorecem o opinar de modo provável sobre as coisas futuras, de que destacamos dois: os «sinais» dos tempos e a interpretação dos textos.

a) Os «sinais» dos tempos

Quando uma coisa e o seu tempo são revelados, não há dúvida acerca do seu «acontecer»; porém, quando o tempo de alguma coisa não é revelado, torna-se necessário discernir «circunstâncias, condições e sinais»¹⁰⁵⁵. Discernir os sinais que vêm do acontecer histórico ou dos «céus» é fundamental, e não é difícil:

E isto no que toca acerca do primeiro e segundo género de revelações, nas quais a dificuldade é menor, porquanto os tempos ou sinais dos tempos são antecipadamente apontados, algo que falta nas seguintes¹⁰⁵⁶.

¹⁰⁵¹ OC, III, VI, pp. 362s. Vieira distingue aqui o método dos cronologistas do dos bons intérpretes do futuro: os primeiros, estão condicionados pelas «divisões dos tempos», enquanto os segundos (em que se inclui Vieira) têm «um caminho mais espaçoso e livre» (cf. *Ibid.*, pp. 363-364)!

¹⁰⁵² OC, III, VI, p. 364. Neste contexto, Vieira louva o profeta Daniel, enquanto «varão de desejos» (Dn 9,23), sempre inquieto por perscrutar os futuros, e que por isso mesmo foi considerado digno de que lhe fossem reveladas muitas coisas; acontecendo o mesmo a São João, que chorava porque ninguém foi achado digno de abrir o livro dos segredos de Deus (cf. Ap. 5,4).

¹⁰⁵³ *Ibid.*, pp. 366-367.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, p. 367. Como afirma no *Livro anteprimeiro da História do Futuro*, nunca o Espírito faltou nem aos Apóstolos nem às gerações sucessivas.

¹⁰⁵⁵ *Ibid.*, p. 356.

¹⁰⁵⁶ *Ibid.*, p. 357.

b) A interpretação dos textos

Quanto ao investigar e perscrutar os «segredos» divinos, embora Deus tenha ocultado os tempos fixos e predeterminados das suas promessas, Ele não proibiu os homens de investigá-los. Neste sentido, Vieira evoca uma passagem de Daniel que já usara na *História do Futuro* e na *Defesa*: «Muitos o passarão pelos olhos, e a ciência se multiplicará» (Daniel 12,4). Quer dizer com isso que «Deus regozija-se ao modo daquelas pessoas que apresentam um enigma, oferecendo um prémio a quem o resolver, a fim de que sobretudo os homens sábios [...] se ocupem em perscrutar os seus segredos»¹⁰⁵⁷.

Segundo Vieira, a inteligência das coisas futuras vai crescendo; e, dando razão a São Bernardo, a interpretação do trecho de Daniel significa que os vindouros (os «modernos») sabem mais dos futuros que os antigos¹⁰⁵⁸. Ocultar o entendimento das profecias até um determinado tempo é, segundo o teólogo jesuíta, «estilo da providência divina»¹⁰⁵⁹, e a ciência múltipla de que fala Daniel, «os seus [dos doutores antigos e modernos] doutíssimos, utilíssimos e santíssimos comentários, os quais, ainda que não descobrissem o mistério que Deus queria ocultar até o tempo determinado, nem por isso deixam de merecer o nome de ciência, e ciência qualificada pelo mesmo Deus»¹⁰⁶⁰.

E até mesmo sobre as coisas que Deus decidiu não só não revelar, como ainda dizer que não se podem saber (cf. Marcos 13,32: «A respeito porém deste dia ou desta hora, ninguém sabe quando há de ser, nem os anjos no Céu»), é lícito conjecturar e discorrer sobre o que parece provável¹⁰⁶¹.

E no final da argumentação, Vieira volta a essa grande máxima tão repetida na *História do Futuro*: «O tempo vem a ser o melhor intérprete das profecias»¹⁰⁶².

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 358. O texto de Daniel referir-se-ia a um acumular de informações novas, que permitiriam à humanidade compreender o desfecho final da história, delineado por Deus e selado pelo anjo (cf. P. CALAFATE, «Introdução», in OC, III, I, p. 35).

¹⁰⁵⁸ Cf. OC, III, I, pp. 174 e 164, respetivamente (*Livro anteprimeiro da História do Futuro*).

¹⁰⁵⁹ OC, III, II, p. 250 (*Defesa*).

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*, p. 251).

¹⁰⁶¹ OC, III, VI, p. 359. Vieira menciona o exemplo de muitos santos varões (e Padres da Igreja) que o fizeram, referindo-se quer ao fim pessoal, quer ao fim do mundo! Foi no quadro desta probabilidade que ele também sempre considerou Bandarra como um profeta, tendo por provável tudo quanto ele predizia.

¹⁰⁶² *Ibid.*, p. 362.

10.1.2 A pregação universal

O tratado da pregação universal está dividido em seis partes: 1) da extensão dessa pregação; 2) da sua necessidade; 3) dos meios necessários em geral; 4) dos meios necessários aos pagãos; 5) dos instrumentos dessa pregação; e 6) dos frutos ou efeitos da pregação (que já pode ser tida como integrando o tratado da conversão universal, como veremos mais abaixo).

O tratado aborda temas muito sensíveis para a época, e até bem recentemente, como o problema da ignorância invencível e a salvação dos pagãos. Por outro lado, é verdadeiramente um belo tratado de missionologia.

a) A extensão da pregação

O tratado parte da questão de saber se o Evangelho já foi alguma vez pregado no mundo inteiro, segundo o mandato de Cristo: «Ide pelo mundo inteiro e proclamai o Evangelho a toda a criatura» (Marcos 16,15). O problema coloca-se porque São Paulo, no seu tempo, dizia que o Evangelho já chegara a todo o lado (cf. Romanos 1,8; Colossenses 1,5.6). Porém, basta percorrer uma história eclesiástica para ver que isso não ocorreu. Por isso os intérpretes referem-se às palavras de Paulo como uma figura retórica (uma sinédoque, ou uma hipérbole, segundo Orígenes)¹⁰⁶³. Depois dos descobrimentos portugueses, conhece-se melhor o mundo inteiro e sabe-se que há muita gente que nunca ouviu falar do Evangelho!

Uma outra questão é levantada por novo texto de São Paulo, na mesma Carta aos Romanos: «Acaso eles [os pagãos] não têm ouvido? Sim, por certo, pois por toda a Terra saiu a sua mensagem, e até aos limites da redondeza da Terra as suas palavras» (Romanos 10,18). Através de uma análise exegética interessantíssima, Vieira mostra que esta passagem paulina é frequentemente incompreendida ou mal interpretada, caindo os comentadores no mesmo erro do exclusivismo dos judeus que se opunham a Paulo. Estes acusavam o «Apóstolo das Gentes» de traição ao seu povo e à religião judaica, por insistir em evangelizar os pagãos. Por isso, nos versículos que precedem este nosso texto (cf. Romanos 10,12-15), Paulo argumenta que Deus não faz aceção de pessoas (não há distinção entre

¹⁰⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 377s. Vieira refere ainda a posição de alguns Padres que defendiam a mesma ideia de Paulo, de que o Evangelho já fora anunciado a todo o mundo, devido a uma má interpretação de Mateus 24,1-14 (*Ibid.*, pp. 382-385).

judeus e gregos) e quer a salvação de todos (que todos o invoquem), pelo que não só é lícito pregar aos pagãos, como é mesmo uma obrigação sua fazê-lo. Por isso cita o salmo davídico: poderia pensar-se que, se a mensagem divina saiu por toda a terra e os pagão a não ouviram, também a não ouvirão no futuro e é inútil continuar a insistir. Mas Vieira pensa que Paulo diz precisamente o contrário: a mensagem saiu e tem de continuar a sair – é necessário continuar a enviar pregadores e doutores – até que chegue, e os pagão possam encontrar Deus¹⁰⁶⁴!

Na quarta questão, Vieira analisa o alcance do tema da pregação do Evangelho. O mandato vem de Cristo, Rei universal (cf. Mateus 28,18: «Foi-me dado todo o poder no Céu e na Terra»), e concerne toda a terra e toda a criatura (cf. Marcos 16,15: «Ide por todo o mundo, pregai o Evangelho a toda a criatura»). Esta universalidade está profundamente arraigada em todas as Escrituras, como demonstram os numerosos textos citados por Vieira¹⁰⁶⁵.

Na última questão, o jesuíta trata dos vários modos dessa pregação, que aqui vamos descrever um pouco mais. O *primeiro modo* é o que ele chama – baseando-se no Salmo 18,4 («não se trata de línguas ou falas cujas vozes não se percebam») – de «pregação muda», que já foi definida por São Paulo na Carta aos Romanos: «As coisas invisíveis de Deus, como a sua potestade sempiterna e a sua divindade, são visíveis a partir da criação do mundo, consideradas pelas obras que foram feitas» (Romanos 1,20). Ao contrário do que vai ocorrer no Concílio Vaticano I (1869-1870), Vieira não dá grande valor a este modo de pregação – o conhecimento natural de Deus – porque está impregnado de obstáculos (uma má leitura dos «sinais»): é um conhecimento misturado de erros e contradições; que deformam a dignidade da natureza divina; e, além de ocultarem a verdadeira divindade, instauram a superstição pública e a idolatria¹⁰⁶⁶. Seguindo os comentários à Carta aos Romanos de São Tomás e de Cornélio *a Lapide*, Vieira funda-se no mesmo Apóstolo quando diz, alguns versículos antes, que esses homens «retêm a verdade de Deus cativa» (Roma-

¹⁰⁶⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 385-395. É esse também o sentido dos textos de Moisés e Isaías (cf. Dt 32,21 e Is 65,1), que encorajam Israel a anunciar a palavra do Senhor Deus por toda a terra.

¹⁰⁶⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 397-399. E Vieira conclui assim essa enumeração: «São estes os frutos do Evangelho espalhados pelo mundo inteiro; estes os acrescentamentos da fé proposta e propagada, que os profetas cantaram. Nisto cumpre que se note muito, mas não que nos espantemos, que quase não se ouve outra coisa senão a doutrina de Cristo acolhida por todos os reis e povos e o próprio Cristo reinando, ou que há de reinar, sobre todos os reinos do mundo. Para que ninguém desconheça (é esta a única tarefa e escopo da nossa pena) que toda a obra do Evangelho, todas as viagens e vozes dos apóstolos, toda a edificação, corpo e acrescentamento da Igreja crescente, se esforcem e empenham num único desígnio: a saber, o de consumir na Terra o Reino de Cristo. Por este motivo Ele mesmo não chamou ao seu Evangelho simplesmente “Evangelho”, mas nomeadamente “Evangelho do Reino”: “E será pregado este Evangelho do Reino por todo o mundo, em testemunho a todas as gentes” [Mt 24,14].»

¹⁰⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p. 402.

nos 1,18)¹⁰⁶⁷. O *segundo modo* é o que ele chama de «rumor ou fama do Evangelho», um aspeto que fora muito valorizado pelos Padres da Igreja antigos (Jerónimo e Ambrósio, citados por Vieira; mas também Agostinho): mesmo que não tenha havido pregador, ou pregação, certamente todas as nações já ouviram falar de Cristo e do Evangelho. O teólogo jesuíta distingue então dois tipos de «fama»: um, fraco e pouco claro («de ouvidas»; cf. Job 28,21-22); e outro, claro e potente (ter notícia; cf. Josué 2,10-11). E conclui não ser a fama suficiente, dada a elevação dos mistérios da religião cristã, exigindo do que tivesse escutado dito rumor que procurasse um instrutor da doutrina evangélica, ao modo da rainha de Sabá (cf. 1Reis 10,1-13). Pelo que, para Vieira, só é verdadeiramente fundamental o *terceiro modo*: a pregação pelos próprios ministros do Evangelho. Só este modo (acompanhado ou não de sinais e milagres, como antigamente; cf. Marcos 16,20) é que «torna isento de culpa» ou «inescusável» todo o homem, seja ele «sábio ou disposto para aprender [...] ou de inteligência dura e lenta, ou meramente simplice e rude»¹⁰⁶⁸.

b) A ignorância invencível

A argumentação de Vieira acerca dos modos de pregação tem por finalidade preparar o terreno para a questão que realmente o preocupava: a salvação dos pagãos, particularmente dos que nunca ouviram falar do Evangelho. Porque no mandato missionário de Cristo havia duas condições: 1) os que acreditssem no Evangelho salvar-se-iam; 2) os que não acreditssem seriam condenados¹⁰⁶⁹. Qual é então a sorte dos que não acreditaram porque não ouviram? O teólogo jesuíta vai desenvolver uma interpretação original do conceito de «ignorância invencível» – em debate com Suárez e Granado –, e que terá um grande futuro na teologia católica¹⁰⁷⁰.

Esse conceito deve-se sobretudo a São Tomás de Aquino, que o aborda em duas ocasiões. Na *Suma teológica*, ao tratar do pecado no âmbito moral (e, portanto, não se referindo especificamente à questão da salvação)¹⁰⁷¹, ele distingue dois tipos de ignorância: uma

¹⁰⁶⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 403-404.

¹⁰⁶⁸ *Ibid.*, pp. 410-411.

¹⁰⁶⁹ O texto do mandato missionário pressupõe a necessidade da fé, e do batismo, para a salvação. Vieira não põe em causa esse pressuposto – «Ora, o infiel (seja qual for a crença, ou ausência dela, que professa) deve em primeiro lugar compreender que lhe é absolutamente necessária a fé no verdadeiro Deus» (*Ibid.*, p. 411) –, fundamental para a teologia católica (cf. CONCÍLIO VATICANO II, Constituição Dogmática *Lumen gentium*, n. 14; CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ, Declaração *Dominus Iesus*, n. 3).

¹⁰⁷⁰ Em relação ao quadro da teologia católica, vamos seguir a síntese de Stephen BULLIVANT, «*Sine culpa? Vatican II and the Inculpable Ignorance*», in *Theological Studies*, 72 (2011), pp. 70-86. Versão online: <http://tsj.sagepub.com/content/72/1/70> (última consulta a 8 de abril de 2017).

¹⁰⁷¹ Cf. *Suma de Teología*, I-II, q. 76, a. 2, Madrid, BAC, 1989², pp. 602-603.

«ignorância vencível», que a pessoa pode e deve colmatar, que não «escusa» do pecado, pois revela apenas negligência da pessoa; e uma «ignorância invencível» em que a pessoa, mesmo agindo diligentemente, não consegue colmatá-la, pelo que aqui nem sequer haveria pecado para escusar. Num outro texto, *Quaestiones disputatae de veritate*¹⁰⁷², o Aquinate considera a situação de alguns seres humanos em «ignorância invencível» do Evangelho, vivendo «nos bosques ou entre animais brutos», que, tendo «seguido a sua razão natural para procurar o bem e evitar o mal», Deus certamente lhes valeria, ou incutindo-lhes «por inspiração interna as coisas necessárias para crer», ou proporcionando-lhes «um pregador da fé» como fez em relação a Cornélio (cf. Atos 10,20). Ora, no comentário à Carta aos Romanos, que é o texto citado por Vieira¹⁰⁷³, São Tomás escusa esses pagãos do pecado de infidelidade, mas não dos demais pecados, uma vez que Deus inscreveu nos seus corações a lei natural.

Era precisamente também esse o entendimento de Francisco Suárez e Diego Grana-do, mas que Viera contesta neste tratado. O teólogo jesuíta, tal como no século anterior haviam feito Francisco de Vitória¹⁰⁷⁴ e Bartolomeu de las Casas¹⁰⁷⁵, leva mais em conta a experiência missionária do que a doutrina propriamente dita. Evocando o testemunho do padre José Acosta, do conselheiro D. Juan Solórzano Pereira e do bispo de Quito D. Afonso de Peña Montenegro – e a sua própria experiência de missionação, durante catorze anos –, o padre António Vieira não duvida da ignorância invencível em que vivem muitos (em relação ao Criador), e da extrema corrupção de costumes de alguns dentre eles (ignorância da lei natural).

¹⁰⁷² *De Veritate*, q. 14 (La Fe), introdução, tradução e notas de S. Gelonch e S. Arguello, Cuadernos de Anuario Filosófico 147, Pamplona, Universidade de Navarra, 2001, p. 114. Não esqueçamos que São Tomás reflete sobre esta questão tendo por óbvio que o Evangelho já era conhecido por toda a terra. O mesmo não ocorre com o teólogo e missionário jesuíta.

¹⁰⁷³ OC, III, VI, p. 414. Citação de S. TOMÁS DE AQUINO, *Comentário à Carta aos Romanos*, 10, lição 3.

¹⁰⁷⁴ Embora Vitória concorde com o que São Tomás expusera, ele leva mais longe a reflexão sobre a ignorância invencível, para ter em consideração a nova sensibilidade ao «direito das gentes»: com efeito, ele contesta a opinião daqueles que justificam, moral e legalmente, a guerra contra os índios, por estes se recusarem a aceitar a fé de Cristo que lhes é proposta, pois eles – sublinha o dominicano – não são obrigados a acreditar numa qualquer proposta que lhes for feita; ou, por outras palavras, a sua «ignorância permanece inteiramente invencível (e, portanto, moralmente inculpável) enquanto o cristianismo for apenas apresentado de maneira muito superficial, separado de uma catequese mais conveniente» (S. BULLIVANT, *Op. cit.*, p. 78).

¹⁰⁷⁵ Las Casas concorda com o seu confrade e insurge-se contra a suposta «evangelização» dos Conquistadores, concentrando a sua crítica sobretudo no famoso *Requerimento* do jurista Juan López de Palacios Rubios. Tal apresentação da fé cristã aos índios (feita em latim!), sem significado, não anula de modo algum a ignorância invencível em que se encontram. Mais: perante a conduta corrupta e detestável dos cristãos, de maneira nenhuma os índios são obrigados a acreditar, a não ser que a fé lhes seja apresentada por ministros apropriados (cf. *Ibid.*, pp. 78-79).

Por isso, na segunda parte da questão, refere o provável castigo destas pessoas. Uma vez que ignoram Deus de modo invencível, não podem cometer pecado mortal nem ser castigados com pena eterna. Seguindo a opinião do seu confrade Pablo de Arriaga, o teólogo jesuíta pensa que devem ser castigados com uma pena temporal, e, então, lembra-se do chamado «seio de Abraão» (cf. Lucas 16,21) ou dos «infernos» (cf. 1Pedro 3,19), onde se encontravam os justos veterotestamentários à espera da vinda de Cristo, redentor de todo o género humano¹⁰⁷⁶. E não concorda com aqueles que querem atribuir a estes «infernos» um novo e quarto lugar (depois do Céu, purgatório e inferno): o limbo dos pagãos¹⁰⁷⁷.

c) Os meios para a salvação

Nesta questão, o padre António Vieira aborda o tema do desígnio salvífico universal de Deus: «Deus quer que todos os homens se salvem» (1Timóteo 2,4). Por isso, na sua divina providência, Ele concede a todos os meios para a sua salvação. Segundo São Tomás, já citado em relação à questão anterior, Deus assim fez com Cornélio, enviando-lhe Pedro (cf. Atos 10), e com os macedónios, enviando-lhes Paulo (cf. Atos 16); se os demais pagão tivessem feito tudo o que estava ao seu alcance, Deus, na sua misericórdia, também lhes teria enviado alguém.

O teólogo jesuíta não concorda muito com os argumentos do Aquinate e apresenta a sua própria ideia relativa aos meios que Deus colocou ao dispor dos pagãos dos «novos mundos», que não ouviram o anúncio do Evangelho. Relembrando os modos de pregação anteriormente expostos (reduzidos praticamente a dois: o conhecimento de Deus através da contemplação das criaturas e a pregação propriamente dita), chega-se à conclusão de que esses povos estiveram durante muitos séculos esquecidos! Que pensar então da providência divina? Depois de muita reflexão, o missionário não tem senão uma resposta: aquela gente foi privada de qualquer conhecimento de Deus e viviam na dificuldade de guardar inteiramente a lei da natureza;

¹⁰⁷⁶ Mais adiante vamos encontrar a ideia da «*Ecclesia ab Abel*», que encontramos nalguns Padres da Igreja.

¹⁰⁷⁷ A não confundir com o limbo das crianças não batizadas, uma espécie de purgatório especial. A descoberta de novos povos, em finais do séc. XIV e inícios do séc. XV, trouxe novamente a questão da salvação dos «pagãos», que ocupava outrora os apologistas. Entre as primeiras respostas, surge a proposta de um «limbo dos pagãos» (B. Sibylla). O famoso monge Trithemius de Heidenberg, reservava o inferno apenas para os infiéis (muçulmanos e judeus), afirmando que os índios não se salvavam, mas também não incorreriam em castigo positivo; o limbo respondia bem a esta situação! Cf. Evangelista VILANOVA, *Historia de la teología cristiana: II. Prerreforma, reformas, contrarreforma*, Barcelona, Herder, 1989, pp. 708-712.

«por conseguinte, como não era lícito acreditar que a divina Providência lhes faltasse e, por outra parte, não podia encontrar o meio ou modo de atuar de uma tal providência, ao cabo fiquei na atitude mental de acreditar que Deus olhou por eles, mas olhou não olhando»¹⁰⁷⁸.

Ou seja, vivendo na sua «natural e invencível ignorância», não incorriam «no delito de pecado mortal [...] e ficavam livres da duração eterna devida ao mesmo pecado»¹⁰⁷⁹. No entendimento de Vieira não há apenas uma salvação, mas duas: o «primeiro e comum modo de salvar é tornar fiéis os que primeiro foram infiéis» (conduzir ao «verdadeiro conhecimento de Deus», que é a «perfeita salvação»); o «segundo e extraordinário modo [...] é o que basta para compassivamente salvar da pena eterna do sentido os mesmos infiéis que vivem e morrem na sua infidelidade sem culpa, por invencível ignorância do mesmo Deus»¹⁰⁸⁰. E os dois modos pertencem à mesma «multiplicada misericórdia» divina (cf. Salmo 35,6-7).

Finalmente, num capítulo conexo a este, Vieira apresenta os meios para promover a propagação do Evangelho. Aqui, basta apenas enumerá-los: 1) uma pregação não segundo as leis da retórica, mas «segundo a palavra de verdade»; 2) o poder e a graça de operar «sinais», como nos primeiros tempos, que tornem credível o anúncio; 3) o meio mais importante, a unção do Espírito Santo, o Mestre interior do homem; 4) a disponibilidade para partir em missão, pelo mundo inteiro; 5) não recear qualquer espécie de trabalho ou de fadiga; 6) ser fiel à revelação dos profetas¹⁰⁸¹.

d) Os instrumentos da pregação

A última questão referida propriamente à pregação tem que ver com os instrumentos – hoje, diríamos agentes – fundamentais da evangelização, e Vieira refere três: o agente principal é, evidentemente, Jesus Cristo enquanto revelador do Deus Uno e Trino e pregador do Reino de Deus; em segundo lugar, os santos varões totalmente identificados com Cristo, no seu modo de viver, testemunhar e pregar o Reino de Cristo consumado na Terra; por último, a ajuda que os príncipes seculares podem proporcionar à pregação do Evangelho.

Neste ponto, Vieira alude a alguns elementos da escatologia imperialista que já conhecemos: o Papa Angélico, entre os santos varões carismáticos, totalmente dedicados ao

¹⁰⁷⁸ OC, III, VI, p. 445.

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, p. 446.

¹⁰⁸⁰ *Ibid.*, p. 448.

¹⁰⁸¹ Cf. A. LOPES, *Op. cit.*, p. 236.

Reino de Cristo consumado na Terra, onde não faltam também referências às profecias de Santa Catarina de Sena, do Beato Amadeu e de São Vicente Ferrer. Depois, ao referir a necessária concórdia entre o poder espiritual e o poder secular, a menção do papel de D. Manuel I e do imperador Carlos V no apoio à evangelização dos «novos mundos».

10.1.3 A conversão universal

O título do primeiro capítulo concernente à conversão universal – «Se o efeito ou fruto da pregação evangélica há de vir a ser algum dia tão copioso que a recebam todos os homens e o mundo inteiro se torne cristãos» – parece colocar ainda este tema sob o tratado da pregação universal. Porém, parece-nos mais justo vê-lo como o primeiro aspeto do «tratado da conversão universal».

a) Primícias de um pensamento missionológico

No início do «tratado da conversão universal» (no Livro III da *Clavis*), o padre António Vieira tem um curioso «debate» com o seu confrade Francisco Suárez acerca do efeito da pregação universal: porventura resultará dela a conversão do mundo inteiro e de todos os homens ao cristianismo? Suárez diz que não; Vieira, pelo contrário, afirma que sim, e que é a opinião mais conforme com os textos da Escritura. Mas percebe-se também que há aqui dois modelos de «missionologia» em confronto¹⁰⁸².

Os dois jesuítas, evidentemente, acreditavam que o primeiro objetivo da missionação seria a «salvação das almas». Mas em relação ao resultado da pregação do Evangelho, os dois inicianos tinham opiniões diferentes: Suárez pensava que essa pregação conduziria à edificação de templos e da prática da religião cristã (claramente o paradigma missionário da «*plantatio ecclesiae*»), mas não acreditava que, antes do fim do mundo, todos os homens se convertessem e acreditassem em Cristo; Vieira, pelo contrário, fundamentado nos profetas e nas promessas de Cristo, entende que todo o mundo e todos os homens hão de ser cristãos (o paradigma do «chamamento à fé e à conversão», em vista da salvação

¹⁰⁸² Estamos no começo das disciplinas teológicas e a missionologia não foge à regra. O protestante Gisbertius Voetius (1588-1676), um dos pioneiros desta ciência teológica, defende que a missão se submete a três objetivos: 1) Conversão dos não-cristãos; 2) Implantação da Igreja; 3) Manifestação da graça divina. Cf. David J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne: histoire et avenir des modèles missionnaires*, Geneva-Paris-Lomé, Labor et Fides/Karthala/Haho, 1995, p. 342.

universal), e isso ocorrerá «em um outro [tempo e estado da Igreja] mais venturoso e mais perfeito, e que sem dúvida algum dia há de chegar»¹⁰⁸³.

b) A existência de duas conversões universais

Nalguns fólhos que estão no Livro II, mas que pertencem certamente ao «tratado da conversão universal»¹⁰⁸⁴, Vieira postula a existência de «duas conversões universais e completas»: a primeira, antes da vinda do Anticristo, cujos instrumentos são os Apóstolos e seus sucessores; a segunda, depois do Anticristo, através da pregação de Elias (aos judeus) e Henoc (aos pagãos)¹⁰⁸⁵. A primeira conversão foi a que esteve sempre presente no pensamento de Vieira, desde o papel *Esperanças de Portugal* – e com grande desenvolvimento na *Apologia* –, e a que ele realmente valoriza¹⁰⁸⁶. A segunda, defendida pela tradição¹⁰⁸⁷, não goza claramente da simpatia de Vieira¹⁰⁸⁸.

A principal diferença entre as duas, diz o teólogo jesuíta, está nos seus frutos:

A última há de concluir-se no próprio fim do mundo, estabelecendo-se um intervalo de somente quarenta e cinco dias antes do Juízo Final, ao passo que a primeira há de ter o fim e consumação do seu desenvolvimento em um único rebanho debaixo de um único pastor, no terceiro e último estado da Igreja e Reino de Cristo consumado na Terra: a saber, ao entrar a totalidade dos povos, «todo o Israel se salvará» [Romanos 11,26]¹⁰⁸⁹.

A primeira conversão geral, como provam os textos bíblicos aduzidos depois por Vieira, tem por fruto o cumprimento da própria profecia de Cristo, de reunir num só aprisco, debaixo de um único pastor, o conjunto da humanidade¹⁰⁹⁰. Cristo, Ele próprio, converteu um número reduzido de judeus, mas foi este humilde grupo que deu início ao processo

¹⁰⁸³ OC, III, VI, p. 477. Este paradigma, que caracterizou uma das escolas da missionologia católica dos séculos XIX-XX, a chamada «escola alemã» de Schmidlin, marcou também os documentos conciliares, na visão da Igreja como «sacramento [e instrumento] da união da humanidade» (LG, 1; AG, 1).

¹⁰⁸⁴ Senão veja-se a sequência da numeração dos fólhos.

¹⁰⁸⁵ Cf. OC, III, VI, p. 316.

¹⁰⁸⁶ Para Vieira, é a verdadeira e com origem em Cristo: «Cristo enviou os Apóstolos a pregar com o principal, ou antes, o único fim de que o fruto e o efeito da mesma pregação fosse a conversão universal» (*Ibid.*, p. 317). E o teólogo jesuíta lamenta que, na tradição, esta conversão «contínua» (até alcançar toda a terra) tenha perdido o título de «universal».

¹⁰⁸⁷ Vieira só começa a mencioná-la a partir da *Defesa* e, sobretudo, diante dos inquisidores (cf. OC, III, IV, pp. 334, 353 e 361), sendo aqui, na *Clavis*, onde ele melhor a desenvolve.

¹⁰⁸⁸ Tendo um carácter fundamentalmente «furtuito», ela usurpou o título de universal: «Uma opinião, que parecia ter origem no vulgo, com tamanha boa ventura se introduziu nos livros dos sábios, que todos unanimemente ecoam o mesmo» (OC, III, VI, p. 317).

¹⁰⁸⁹ *Ibid.*, p. 321.

¹⁰⁹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 321-328.

de conversão universal dos povos, que se consumará, finalmente, «na conversão de todo o povo judeu numa única Igreja, isto é, num único aprisco debaixo de um único pastor, Cristo»¹⁰⁹¹.

Em suma, o entendimento do conteúdo deste tratado supõe uma abertura da pessoa ao «tempo novo» de Deus, que era abordado no início de toda esta secção:

Oxalá lêssemos os Profetas e prestássemos atenção ao que dizem, consoante aconselha São Pedro, «como a uma tocha que alumia em um lugar tenebroso» [2Pedro 1,19]. Acerca dos derradeiros dias diz Deus através de Isaías: «Porque eis que crio uns céus novos e uma nova Terra; e não persistirão na memória as coisas de antes nem subirão ao coração» [Isaías 65,17]. Logo, se aquelas coisas futuras hão de ser tão mais grandiosas e tão melhores que apaguem toda a lembrança das passadas, e em tal grau mais excelentes que nenhuma inteligência as possa entender ou nenhuma imaginação figurar, como é que a experiência há de conhecer coisas novas a partir das antigas, as futuras a partir das passadas e «o que nem o olho viu nem o ouvido ouviu» [1Coríntios 2,9] a partir das vistas e ouvidas?¹⁰⁹²

10.2 A consumação do Reino

Segundo Bonucci, o terceiro livro de *A chave dos Profetas* intitular-se-ia «Da consumação do Reino de Cristo», que é o tema que abre o Livro II no texto recentemente publicado.

Como refere Vieira logo no início do tratado, a consumação que aqui se vai analisar é a do Reino e Império espiritual de Cristo: é o novo e último estado da Igreja¹⁰⁹³. E deste modo chegamos ao coração de *A chave dos Profetas* em que Vieira aborda a relação da Igreja atual com o Reino de Cristo, e a sua consumação, que se prolongará no Reino dos Céus.

a) Igreja e Reino de Cristo

Embora se possa dizer que a Igreja é o Reino de Cristo, uma vez que começou a partir de Cristo («Sobre esta pedra edificarei a minha Igreja...»; Mateus 16,18), e que é, fundamentalmente, um reino espiritual («...e dar-te-ei as chaves do Reino dos Céus»; Mateus 16,19) – com o objetivo último de alcançar o Reino celeste («E tudo o que ligares na Terra

¹⁰⁹¹ *Ibid.*, p. 328.

¹⁰⁹² *Ibid.*, pp. 477-478.

¹⁰⁹³ Cf. *Ibid.*, pp. 31-32.

ficará ligado no Céu»; *Ibid.*) –, todavia, diz Vieira, a Igreja que conhecemos não se identifica totalmente com o Reino espiritual de Cristo.

A Igreja distingue-se do Reino espiritual de Cristo de vários modos. Primeiro, como a parte do todo: o Reino de Cristo abarca toda a humanidade de todos os tempos e espaços, enquanto que a Igreja (atual) é apenas um «pequenino rebanho»¹⁰⁹⁴, que está em crescimento como «um pequeno grão de mostarda» lançado à terra¹⁰⁹⁵. Segundo, o reino atual do reino potencial: ao reino atual pertencem todos os que estão unidos à Igreja... e ao potencial todos os demais homens, que poderão vir a unir-se ou não¹⁰⁹⁶. Terceiro, como reino formado e reino informe: pois «a Igreja consta unicamente de fiéis, isto é, de homens formados pela fé e pelo batismo, ao passo que o Reino espiritual de Cristo abrange também os infiéis, os quais carecem da referida forma, quer total, quer parcialmente»¹⁰⁹⁷. Quarto (e quinto), como reino próprio e particular, e reino universal (ou reino propriíssimo e reino menos próprio): efetivamente, a Igreja é como que o «reino particular» (um povo escolhido) de Cristo, que é Senhor e Rei universal de todos os povos¹⁰⁹⁸; porém, sobre os fiéis súbditos que o reconhecem, aceitam e obedecem, Cristo tem um reino propriíssimo, enquanto, ao invés, tem um reino menos próprio sobre os súbditos que se rebelaram, o ignoram ou não lhe prestam a devida obediência por uma outra causa qualquer¹⁰⁹⁹.

¹⁰⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 37. A imagem do rebanho é fundamental na eclesiologia vieiriana, como já tivemos a oportunidade de referir. No quadro do Reino de Cristo consumado, a imagem alude aos vários rebanhos de Cristo (cf. João 10,16), que no final serão reunidos num único aprisco sob a regência de um único Pastor, o próprio Cristo.

¹⁰⁹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 54s. Esta descrição da Igreja em crescimento para o Reino tornou-se fundamental também na eclesiologia do Concílio Vaticano II: «Pelo que a Igreja, enriquecida com os dons do seu fundador e guardando fielmente os seus preceitos de caridade, de humildade e de abnegação, recebe a missão de anunciar e instaurar o Reino de Cristo e de Deus em todos os povos e constitui o germe e o princípio deste mesmo Reino na terra. Enquanto vai crescendo, suspira pela consumação do Reino e espera e deseja juntar-se ao seu Rei na glória» (LG, n. 5); «Cristo [...] deu começo na terra ao Reino dos Céus e revelou-nos o seu mistério, realizando, com a própria obediência, a redenção. A Igreja, ou seja, o Reino de Cristo já presente em mistério, cresce visivelmente no mundo pelo poder de Deus» (*Ibid.*, n. 3). Porém, o Concílio, ao contrário de Vieira, coloca a consumação do Reino de Cristo no fim dos séculos/tempos (cf. LG, nn. 2, 9, 68).

¹⁰⁹⁶ Cf. OC, III, VI, p. 38. Esta distinção refere-se unicamente ao Reino espiritual, a Igreja, pois, como vimos no capítulo anterior, em relação ao Reino de Cristo propriamente dito, são todos «atuais», uma vez que Cristo tem dois corpos: o místico e a humanidade. Este elemento também está presente na eclesiologia conciliar, quando se afirma que «aqueles que ainda não receberam o Evangelho estão, de uma forma ou outra, orientados para o povo de Deus» (LG, n. 16).

¹⁰⁹⁷ OC, III, VI, p. 42. Ao referir-se à forma «total» ou «parcialmente», Vieira alude já a um tema contemporâneo, com cerca de um século, que é o da questão da fé implícita e do voto do batismo. Bernard SES-BOÛÉ, *Fuera de la Iglesia no hay salvación: historia de una fórmula y problemas de su interpretación*, trad. de M. Montes, Bilbao, Eds. Mensajero, 2006, pp. 140s.

¹⁰⁹⁸ Cf. *Ibid.*

¹⁰⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 45.

b) Consumação do Reino na terra

Apesar destas distinções, o teólogo jesuíta acredita que o Reino de Cristo consumir-se-á não apenas no Céu (em que o Reino será «perfeito, completo e... consumadíssimo»), mas também já aqui na terra, assunto que constitui o objeto de toda esta sua obra. Por isso explica de seguida como se há de entender essa consumação, à luz dos textos sagrados.

«Consumar» poderia significar «acabar» ou «por fim», como que remetendo para o fim do mundo, mas não é esse o sentido pretendido por Vieira. Também não é aqueloutro de «realizar, cumprir», como se o termo remetesse apenas para a realização das promessas de Deus. Não, o sentido mais apropriado de «consumar» é «completar», «concluir» uma obra já começada e que alcança a sua última perfeição¹¹⁰⁰. O Reino de Cristo, efetivamente, já começou e encontra-se em estado de crescimento.

Por conseguinte, a consumação, que supomos, do Reino de Cristo, para dizê-lo com uma só e clara palavra, não é outra coisa senão a fé universal de todos os povos, ou do mundo inteiro na sua totalidade, convertido à fé e obediência de Cristo. É que, através da fé, aquela Igreja, que é parte do Reino, tornar-se-á todo o Reino; através da fé, os membros informes formar-se-ão, e aquilo que é somente potencial, unido através da fé a Cristo, volver-se-á em atual; finalmente, através da fé, o próprio Cristo reinará simultânea e igualmente em todos, não imperfeitamente e menos propriamente e de um modo em certa maneira comum, mas particular, propriíssimo e perfeito, tal como de várias formas mais atrás distinguimos. E assim, quando não restar nenhuma diferença ou distinção entre a Igreja e o Reino espiritual de Cristo, considerado no sentido mais lato, a saber, ao passar o Reino de parcial para total, de potencial para atual, de informe para formado, de comum para particular e de reino em sentido menos próprio para Reino em sentido plenamente próprio, tanto por parte de Cristo reinante, quanto por parte do mundo governado, submetido e obediente, ter-se-á consumado então na Terra o Reino de Cristo¹¹⁰¹.

Citando o apóstolo Paulo, na carta aos Efésios 4,11, Vieira adota a imagem do corpo de Cristo em crescimento, «até que cheguemos todos à unidade da fé e do conhecimento do Filho de Deus, ao homem perfeito, à medida completa da plenitude [*pleroma*] de Cristo»¹¹⁰². E uma vez que é a Igreja que se dilata – e não o Reino universal de Cristo, que não pode dilatar-se mais¹¹⁰³ –, qual semente lançada à terra que cresce até se tornar numa grande árvore, o «novo estado da Igreja» será o Reino de Cristo consumado na terra.

¹¹⁰⁰ OC, III, VI, p. 50.

¹¹⁰¹ *Ibid.*

¹¹⁰² Não esqueçamos que Vieira fala também noutro lugar de dois corpos de Cristo: fala do corpo de Cristo que é a Igreja (o «corpo místico») e do corpo universal que é o género humano (cf. OC, III, V, pp. 343-344). Na consumação, tornar-se-iam um só corpo... e «um só rebanho, sob um só pastor». Esta ideia de plenitude é também desenvolvida no Concílio Vaticano II (cf. LG, n. 17).

¹¹⁰³ OC, III, VI, p. 54. Cf. Paulo BORGES, «Introdução», in OC, III, II, pp. 17, 21 e 29. Diz P. Borges: «Esta noção essencial, de uma implicação do tempo e da eternidade, por via da aquiescência humana à voca-

c) O «novo estado» da Igreja

O resto do tratado, então, será dedicado a distinguir os três estados da Igreja, e particularmente o último, o estado consumado, com toda uma panóplia de fontes das Escrituras, da patrística e dos intérpretes escolásticos e modernos. É baseado nalguns textos escriturísticos (Cântico dos Cânticos, Zacarias e Apocalipse, entre outros) que Vieira distingue apenas três estados: o estado «incoado» ou «iniciado», que começa com a pregação do Reino por parte de Cristo e vai até Constantino; o estado «incompleto» ou «em crescimento», de Constantino até ao presente (de Vieira); e o estado «concluído e consumado», desde o momento em que o Evangelho for pregado e recebido pelo mundo inteiro até à sua consumação final¹¹⁰⁴.

Não vamos entrar aqui em pormenores, mas importa observar que estamos no coração da «história do futuro» vieiriana.

Lembremos o que foi dito no capítulo oitavo, relativamente à noção «história do futuro». O «tempo novo» – o novo estado da Igreja – é, em primeiro lugar, um tempo de maior graça, de uma Igreja plenamente reformada, uma era de santidade e de paz (ver, *infra*, as prerrogativas do Reino consumado). A influência joaquimita é clara e, apesar do seu

ção divina, que é o seu constituinte mais íntimo, encontra a sua formulação teológica, para a história global dos humanos e do mundo, numa asserção crucial d'*A Chave dos Profetas*. Aí, após identificado o “tempo de Cristo”, entre o primeiro e o segundo Adventos, ao “tempo da Igreja”, ou do seu “Corpo”, nele se diz que “chegue à idade de varão perfeito, segundo a medida da idade da plenitude de Cristo”. Esta adunação, jamais suficientemente sublinhada, entre o crescimento histórico-cósmico do Mediador divino e o reconhecimento humano da sua moção redentora – e que revela um novo aspeto do sentido plenificador do movimento e da temporalidade historiais, animados por uma vida e dinamismo divinos imanescentes –, encontra-se já subjacente aos múltiplos desenvolvimentos teológicos e exegéticos da *Defesa*» (p. 21).

¹¹⁰⁴ Cf. OC, III, VI, pp. 58s. Esta divisão já está insinuada na *História do Futuro* (cf. OC, III, I, p. 465). Num dos apensos recentemente publicado, Vieira refere-se ao último estado – o estado consumado – em termos místicos: «Bodas de Cristo» (cf. *Ibid.*, pp. 548-559). Em seu entender, a consumação do matrimónio de Cristo com a Igreja universal há de ocorrer apenas «na última idade do mundo, depois de todas as nações dele se tiverem convertido à fê e conhecimento do verdadeiro Deus e a Igreja estiver toda unida e reformada» (p. 550), reflexão que ele fundamenta em Apocalipse 19 e na interpretação de Célio Panónio e Fernando Quirino de Salazar, para quem isso ocorrerá antes da ressurreição final (pp. 551-552); esse estado «perfeito e consumado» será repleto de copiosa graça, como afirmaram o Abade Joaquim, Bolíngero, Panónio, Serafino e Hortolano (pp. 553-554). Todavia, com base nos textos de Panónio, ele menciona quatro estados, pois inclui a era do Anticristo: o primeiro, o do «nascimento da Igreja» (a aurora), «quando Cristo a instituiu e começou a alumiar o mundo...»; o segundo, «o que se tem seguido em todos os tempos» (a lua), «padecendo grandes variedades de crescentes e minguentes»; o terceira, «o estado de perfeição e renovação espiritual» (o sol), «muito alumuada» e «abrasada com o calor do amor de Deus... e do amor do próximo»; e o quarto, «a guerra cruelíssima do Anticristo» (pp. 557-558).

Na *Defesa*, Vieira também expõe os três estados do Reino de Cristo, em duas ocasiões. Primeiro, tomando o reino de David por figura (1 e 2 Livros de Samuel) e recorrendo à interpretação de Molina (cf. OC, III, II, pp. 280-285). Mas, posteriormente, volta ao texto de Apocalipse 19 e à interpretação mística que já conhecemos. Na *Clavis prophetarum* privilegia claramente a interpretação mística. Os textos bíblicos aduzidos são Cântico dos Cânticos 6,10 (aurora, lua, sol), Zacarias 14,6-7 (manhã, meio-dia, tarde), Salmo 26 (três unções de David), Efésios 4,11-13 (alicerces, paredes, teto), Atos 10,11-13 (toalha que desce três vezes), Lucas 13,32 (hoje, amanhã e terceiro dia).

crisocentrismo tipicamente jesuíta, não está esquecido o «influxo plenificante do Espírito»¹¹⁰⁵. Mas desde o início do Livro II da *Clavis*, o teólogo jesuíta relembra as palavras de Paulo na Carta aos Romanos: «É que o Reino de Deus não está em comer e beber, mas na justiça e na paz e na alegria no Espírito Santo» (Romanos 14,17)¹¹⁰⁶.

Em segundo lugar, as circunstâncias do tempo, evocadas através da citação de Daniel que já conhecemos: «Muitos correrão de uma parte para outra, mas o conhecimento se multiplicará» (Daniel 12,4)¹¹⁰⁷. Num texto interessantíssimo, Vieira fala do que pode e do que não pode aperfeiçoar-se na Igreja. Relativamente ao que não pode aperfeiçoar-se, e que caracteriza a natureza da Igreja, ele refere: o fundamento da fé (o «alicerce e fundamento da fé e coluna da verdade») e o seu carácter pneumático-cristológico (sempre assistida pelo Espírito Santo e governada por Cristo-Cabeça suprema da Igreja). Tudo o resto, como já referia no *Livro antepreimeiro da História do Futuro*¹¹⁰⁸, é suscetível de progressão: em santidade; na compreensão de um maior número de mistérios da fé; na explicação dos dogmas, através dos concílios e tendo em conta a evolução dos tempos; na transformação de si mesma (reforma da Igreja), para atrair mais eficazmente através da força do testemunho; na sua dilatação, através do anúncio do Evangelho, para que toda a humanidade creia em Jesus Cristo¹¹⁰⁹. Deste modo, atingirá o estado de perfeição mencionado.

10.3 Prerrogativas e maravilhas do Reino

O livro quarto (e último) de *A chave dos Profetas*, segundo Bonucci deveria intitular-se «Prerrogativas e maravilhas do Reino de Cristo consumado na Terra», e seria composto dos seguintes tratados: tratado do templo de Ezequiel, tratado da santidade, tratado na paz messiânica e tratado acerca da idade dos homens no último estágio da Igreja. Estes tratados encontram-se no final do Livro II e início do Livro III do texto publicado. Abordemo-los brevemente.

¹¹⁰⁵ José E. FRANCO, «Joaquim de Flora e a sua influência na cultura portuguesa», p. 77.

¹¹⁰⁶ Cf. OC, III, VI, pp. 34s.

¹¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 67. E Vieira cita um comentário de Santo Hilário a este respeito: «Assim como antigamente fazia Cristo, do mesmo modo agora a Igreja cresce em idade e sabedoria.»

¹¹⁰⁸ A referida controvérsia dos antigos e dos modernos; cf. Leonel R. dos SANTOS, *Op. cit.*, p. 84.

¹¹⁰⁹ Cf. OC, III, VI, pp. 65-67.

10.3.1 Tratado do Templo de Ezequiel

Neste tratado, Vieira procura compreender «literalmente»¹¹¹⁰ os capítulos 40 a 48 do Livro de Ezequiel, relativos à reconstrução do templo (futuro¹¹¹¹) de Jerusalém, às maravilhas que nele se hão de realizar e à restauração dos sacrifícios legais e cerimónias da Antiga Aliança.

O templo de Ezequiel, na interpretação literal de Vieira – que não impede que os intérpretes possam também recorrer ao sentido alegórico –, «não há de ser construído senão depois da conversão geral dos judeus ao cristianismo»¹¹¹². E então ocorrerá, realmente, o milagre ou maravilha narrado no capítulo 47: as águas, saindo do templo, irão dar vida ao Mar Morto, e a todos os mares!

Mas o que mais lhe interessa é a outra dificuldade, relativa à restauração das cerimónias e sacrifícios da Lei mosaica, «que foram suprimidas desde o início da Igreja e que assim deve de novo dar-se vida à própria Lei de Moisés»¹¹¹³. O que está em causa é a compatibilidade das práticas judaicas com a fé cristã, e saber se esta última exclui realmente aquelas. Neste sentido, ele evoca a controvérsia entre São Jerónimo e Santo Agostinho, em vez da que é referida no Livro dos Atos dos Apóstolos e dirimida no chamado Concílio de Jerusalém (Atos 15)¹¹¹⁴.

Na mencionada controvérsia, o tradutor da Vulgata defendia que os sacrifícios e cerimónias legais da Antiga Aliança não só estavam mortos – isto é, caducos, uma vez que prefiguravam os sacrifícios e cerimónias da Nova Aliança, que entretanto os aboliu –, como eram ainda «mortíferos», ou intrinsecamente maus (ou seja, pecado). Agostinho, pelo contrário, considerava que estavam abolidos, mas não eram «mortíferos»¹¹¹⁵.

¹¹¹⁰ E nisso ele manifesta alguma dependência da exegese de Ricardo Vitorino, que ele já menciona de passagem na *Defesa* (cf. OC, III, IV, p. 249).

¹¹¹¹ O «terceiro templo» (cf. OC, III, VI, p. 157).

¹¹¹² *Ibid.*, p. 155.

¹¹¹³ *Ibid.* Entenda-se, no seio do cristianismo, uma vez que estamos a falar dos judeus já convertidos à fé cristã.

¹¹¹⁴ O que foi decidido, no dito Concílio de Jerusalém, é que não seriam impostas aos cristãos de origem gentia as práticas judaicas. Posteriormente, até ao séc. IV, como vimos no capítulo 6, os escritos apolo-géticos de pendor antijudaico (*adversus Iudaeos*) cingiam-se sobretudo à questão messiânica e ao legalismo farisaico. Só então se passou a uma verdadeira prática antijudaica, como foi referido, à qual se opôs firmemente Santo Agostinho, que exortava ao respeito das práticas judaicas, pois estas tinham um valor tipológico: eram como «sacramentos» para os judeus! É esta perspetiva que encontramos em Vieira, neste tratado sobre o Templo de Ezequiel. Acerca da mencionada evolução, veja-se Phyllis GOLDSTEIN, *A Convenient Hatred: The History of Antisemitism*, Brookline, Facing History and Ourselves, 2011 (particularmente o capítulo 2: «Separation: Synagogue and Church, Jew and Christian»).

¹¹¹⁵ A controvérsia é também referida por São Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, I-II, q. 103, a. 4, onde parece tomar posição a favor do bispo de Hipona. Nas últimas décadas, tem havido um grande debate acerca da teologia superseccionista de São Tomas. Nos comentários a Gálatas e Hebreus, o Aquinate parece

Os dois Padres são superseccionistas, valorizando diferentemente os sacrifícios e cerimónias judaicas. Vieira é mais agostiniano, mas a abordagem que faz ao tema revela-o ainda como um precursor da atitude que foi promovida na Igreja católica após a *Shoah*, de claro abandono do superseccionismo¹¹¹⁶.

a) Referência anteriores

Nos primeiros escritos proféticos, das *Esperanças de Portugal à Defesa*, Vieira quase não refere a questão das cerimónias e sacrifícios judaicos, embora afirme sempre que uma das consequências da implantação do Reino de Cristo consumado seria a «restituição dos judeus à sua pátria». Por causa disso, no exame 27.º, o inquisidor Alexandre da Silva recorda a Vieira uma passagem do livro *De Antechristo* de Malvenda:

Que lhes concede tudo aquilo que eles esperam que o seu Messias lhes conceda, a saber o regresso do povo Judaico à sua pátria, a restauração da Cidade e do Templo de Jerusalém, a instituição dos sacrifícios, toda a observação legalística [*sic*] do culto, domínio sobre toda a cidade, felicidade e prazeres terrenos de todos os géneros. Ou seja, o tipo de coisas que ninguém a não ser os Judeus espera que lhe sejam concedidas na terra, nem os gentios, nem os maometanos, nem os cristãos, nem os heréticos¹¹¹⁷.

Curiosamente, os inquisidores não retiveram como acusação contra Vieira uma das passagens dos seus papéis em que ele se refere diretamente, e de modo positivo, aos rituais judaicos, citando aliás São Jerónimo que, neste tratado do Templo de Ezequiel, aparece como totalmente contrário às práticas judaicas:

Muito embora cuidem os judeus que haja Jerusalém de lhes ser restituída com todo o seu ouro e pedras preciosas; nela de novo restaurados vítimas, sacrifícios e parelhas imoladas, e, finalmente, de novo reinarem na terra do Senhor nosso salvador. E posto que os não secundemos, sem embargo, não os podemos condenar enquanto muitos dos varões eclesiásticos, até mártires, o afirmaram também¹¹¹⁸.

argumentar que a observância das leis e cerimónias judaicas depois da paixão de Cristo seriam um pecado mortal (como defendia Jerónimo), e completamente supérfluas. Mas, no comentário a Romanos (que Vieira conhecia perfeitamente) afirma que podem ser espiritualmente benéficas para os judeus. Para este debate, e seus intervenientes, veja-se a tese de Matthew A. TAPIE, *Aquinas on Israel and the Church: A Study of the Question of Supersessionism in the Theology of Thomas Aquinas*, tese de doutoramento na Universidade Católica da América, Washington, 2012.

¹¹¹⁶ Na teologia recente, expressa de algum modo na Declaração conciliar *Nostra aetate* (n. 4), afirma-se que Deus não abandonou a relação de aliança com Israel, e a Igreja partilha com o antigo povo de Deus a eleição, sem substituir as antigas promessas.

¹¹¹⁷ OC, III, IV, p. 372. Do mesmo modo, acusam Vieira de ter defendido a criação de sinagogas para que os judeus praticassem os seus ritos em Portugal (cf. *Ibid.*, pp. 365 e 563).

¹¹¹⁸ OC, III, I, p. 543, nota 437 (é uma citação do *Comentário a Jeremias*, IV, 19). São Jerónimo refere-se à união das duas leis (mosaica e da graça) com as respetivas cerimónias e sacrifícios na única Igreja e Reino de Cristo, ou seja, no novo estado evocado por Vieira (o Reino de Cristo consumado). E conclui o teó-

b) Vários modos de interpretação de Ezequiel

Em várias páginas, Vieira vai apresentar seis modos para compreender a realização «literal» da profecia de Ezequiel: dispensa divina, dispensa eclesiástica, significação demonstrativa, significação moral, tomar a palavra «sacrifício» em sentido lato e relacionar a Eucaristia com os antigos sacrifícios.

Todo este exercício de Vieira, como refere Pedro Calafate, não é outra coisa senão uma tentativa de distinção entre o essencial e o acessório: permanecendo intacta a verdade do cristianismo enquanto única religião verdadeira, haveria de desenvolver uma atitude de compreensão para o que são elementos culturais e identitários de um povo¹¹¹⁹. Ou, como refere também Arnaldo Espírito Santo, se a prática dos ritos e cerimónias judaicas não é condenável – nem foi condenada por nenhum concílio –, «será que há legitimidade para condenar e queimar cristãos-novos, só porque continuam a observar clandestinamente práticas judaicas?»¹¹²⁰.

A argumentação de Vieira progride dos aspetos jurídicos para os teológicos e litúrgicos¹¹²¹. A consideração de que os sacrifícios e cerimónias da Antiga Aliança cessaram com a morte de Cristo é uma norma da Igreja e não foi aplicada de imediato: os primeiros cristãos de origem judaica continuaram a frequentar o templo, a oferecer sacrifícios, a circuncidar os filhos e a guardar o sábado¹¹²². Sendo uma norma da Igreja, não é difícil conceder-se uma dispensa eclesiástica, mesmo respeitando as exigências apresentadas pelo padre Francisco Suárez: razões de necessidade, de utilidade e de bondade. Na razão de necessidade, Vieira evoca a variedade e diversidade de ritos: se se adotou um rito moçárabe na Península, porque não se adotaria um «rito hebraico» na Palestina?! Na razão de utilidade, ele diz que essa dispensa favoreceria certamente a evangelização (cf. 1Coríntios 9,20). Na razão de bondade, finalmente, dita dispensa seria uma bela expressão do cuidado maternal da Igreja, que deveria sobrepor-se à severidade do juiz.

logo jesuíta: «E a razão por que, absolutamente, não é nem se deve chamar própria e rigorosamente heresia, é porque não está condenado por nenhum Concílio universal, nem há testemunho <ou> autoridade na Escritura que claramente diga o contrário» (*Ibid.*).

¹¹¹⁹ Cf. Pedro CALAFATE, "Introdução", in OC, III, V, pp. 122s.

¹¹²⁰ Arnaldo ESPÍRITO SANTO, "A restauração do Templo de Ezequiel, das cerimónias e ritos judaicos", in Ana P. BANZA-Manuel C. PIMENTEL (eds.), *Uma jornada vieirina em Évora*, Lisboa, UCP Editora, 2011, p. 14.

¹¹²¹ Cf. *Ibid.*, pp. 14-18. Mas também António LOPES, *Op. cit.*, pp. 209-214.

¹¹²² Isso mesmo observa Santo Agostinho a São Jerónimo. Por outro lado, como já dissemos, é sabido que apenas o Concílio de Elvira (306) proíbe os casamentos mistos e as comidas em comum entre cristãos e judeus, e o Concílio de Niceia (325) fixa o calendário pascal para o diferenciar claramente do judaico. E muitos ritos cristãos têm, bem vistas as coisas, uma origem judaica!

No plano teológico, os sacrifícios e cerimónias do Antigo Testamento eram vistos como figura das cerimónias do Novo. Sendo assim, uma vez presente a realidade figurada, cessa a função da figura. Vieira, porém, não se contenta com isso e convida a dar o salto para o que ele chama de «significação demonstrativa»: embora os ritos deixem de ter essa função prefigurativa da realidade futura, uma vez esta presente, poderiam ter uma função demonstrativa e, assim, ser possível coexistirem as duas – «a figura "demonstrando" (não prefigurando) a realidade do Reino de Cristo presente»¹¹²³. E qual seria a utilidade de tal coexistência? Vieira completa: «Acrescente-se que aquelas cerimónias da Lei (algo a que se deve dar a máxima atenção) possuem ou possuíram um duplo significado: um, figurado e, a seu modo, profético, e o outro, moral»¹¹²⁴. Ou seja, no templo futuro os sacrifícios e cerimónias judaicas teriam também uma função educativa: ou seja, restaurando os sacrifícios e cerimónias antigas, o templo seria uma escola de costumes e uma academia da virtude¹¹²⁵.

No plano litúrgico, enfim, Vieira sugere que os antigos sacrifícios podem ser tomados como «oblação», tal como em muitas celebrações cristãs se oferecem no altar produtos dos mais variados. Neste ponto, o Vieira «ecuménico» imagina um tempo de plenitude «em que cada povo e cada religião, ao seu próprio jeito – segundo as exigências das diversas culturas –, reunidos à volta do mesmo altar, haviam de celebrar de modo diferente *o mesmo Mistério Eucarístico*»¹¹²⁶.

c) Israel na economia da salvação

Para terminar este ponto, é preciso dizer que o tema enunciado no tratado do Templo de Ezequiel diz sobretudo respeito ao papel de Israel na economia da salvação. É verdade, como diz Arnaldo Espírito Santo, que é estranho que Vieira não tenha citado uma única vez, neste tratado, a Carta aos Romanos (capítulos 9 a 11), em que Paulo aborda esse assunto. Contudo, se este tratado foi escrito por volta de 1672, é possível que Vieira não tenha em vista a situação dos judeus no futuro – como ele insinua, e o entenderam os censores da *Clavis* –, mas a situação dos cristãos-novos (e judeus) de então, em Portugal, depois dos graves acontecimentos de Odivelas (do Senhor Roubado)¹¹²⁷.

¹¹²³ A. LOPES, *Op. cit.*, p. 211.

¹¹²⁴ OC, III, VI, p. 184.

¹¹²⁵ Cf. *Ibidem*, p. 187.

¹¹²⁶ A. LOPES, *Op. cit.*, p. 239 (itálico no original).

¹¹²⁷ Cf. A. ESPÍRITO SANTO, *Op. cit.*, p. 19. Diz Vieira: «Pelo que, se o domingo e o sábado, o batismo e a circuncisão, com outro fim honesto e até político, parece que se podem ajuntar, sem ofensa do nome e fê cristãos, por que motivo é que não será lícito, mediante dispensa ou nova determinação da Igreja, unir orto-

Independentemente da intenção imediata do autor, há nele também uma clara proposta de diálogo com práticas religiosas diferentes (espírito de inculturação)¹¹²⁸: por um lado, oferecer um meio eficaz para a conversão dos judeus; por outro, manter os cristãos-novos ligados à Igreja.

10.3.2 *Tratado da santidade*

A segunda prerrogativa do novo estado da Igreja é a santidade de todos os seres humanos: o pecado será destruído, e todos hão de ser justos e santos. Vieira tem consciência de que «o pensamento generalizado» (da gente comum, mas também dos sábios) é o de que, até ao fim do mundo, não haverá mudança significativa na humanidade, e também conhece o pessimismo (sobre a natureza humana e a insubordinação do livre-arbítrio) característico do barroco¹¹²⁹.

Ora, Vieira, sendo um otimista e estando confiante na promessa revelada aos profetas antigos (de uma intervenção divina na história) e na vontade e graça divinas, defende que, no estágio final da Igreja, há de desaparecer toda a espécie de pecado, todos serão justos e todos se hão de salvar e alcançar a bem-aventurança eterna¹¹³⁰! E são esses os três pontos que desenvolve no presente tratado¹¹³¹.

Diante das profecias que vai aduzir, ele leva a cabo uma autêntica «desespirtualização» e «destranscendentalização» da escatologia, como se depreende das suas próprias palavras, a determinada altura:

Todos os expositores estão de acordo em que todas estas palavras devem ser entendidas em sentido literal como referidas à Igreja, embora muitos, *conforme o costume*, as transfiram para a celestial, onde todavia não fincam pé, visto que na própria exposição são constrangidos a regressar muitas vezes à Terra, obrigados pelo peso e evidência das próprias coisas que se dizem¹¹³².

doxamente também o diviníssimo sacrificio da Eucaristia com as cerimónias materialmente conformes com a lei velha [...]?» (OC, III, VI, p. 176).

¹¹²⁸ Cf. A. LOPES, *Op. cit.*, p. 213s.

¹¹²⁹ Cf. OC, III, VI, p. 206. Sobre o pessimismo barroco, ver J. A. MARAVALL, *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ed. Ariel, 1975 (sobretudo o capítulo 6).

¹¹³⁰ Cf. OC, III, VI, p. 207.

¹¹³¹ Cf. síntese em A. LOPES, *Op. cit.*, p. 215.

¹¹³² OC, III, VI, p. 241; o itálico é nosso. A citação mostra que Vieira é ciente de uma longa tradição espiritualizante («conforme o costume»), com a qual ele não concorda. Por isso, realmente, ele pode ser considerado um dos precursores da «escatologia realizada» hoje defendida por muitos intérpretes e teólogos.

a) A supressão do pecado

Aduzindo uma série de textos proféticos, Vieira vai mostrar que no último estado da Igreja deixará de haver pecado (cf. Isaías 60), ou esse pecado será completamente suprimido (Daniel 9,24 e Apocalipse 16-17). O teólogo jesuíta cita os melhores intérpretes dos livros proféticos, indicando a cada momento aqueles com quem concorda.

Baseado no texto de Isaías, e na exegese de frei Heitor Pinto e frei Francisco Foreiro, o jesuíta evoca a promessa de uma notória «mudança de costumes», que ele pensa que se há de realizar com «a conversão universal dos povos» e «o acatamento e obediência de todos os reis» a Cristo e à Igreja; e tamanha pureza de costumes «há de nascer e florescer na Igreja renovada», que não é mais do que esse «estado venturoso» de que tem vindo a falar, e que ele encontrou em Panónio, Serafino e Hortulano¹¹³³. Isso ocorrerá, não na Igreja celeste e triunfante, mas na militante na Terra!

Os outros dois textos, de Daniel (9,24) e Apocalipse (capítulos 16 e 17), referem-se ao aniquilamento da idolatria, sendo o segundo texto extraordinariamente gráfico. Tal como para Isaías, Vieira cita os melhores intérpretes e defende que esse aniquilamento acontecerá no momento final da pregação do Evangelho no mundo inteiro¹¹³⁴. Neste ponto, aliás, o teólogo jesuíta revela ainda o seu apego ao «espírito de cruzada» presente na escatologia imperialista que sempre defendera, ao citar uma vez mais uma carta de São Francisco de Paula sobre «a nova religião dos santos portadores da cruz»¹¹³⁵.

E uma vez que a supressão do pecado era um dos frutos da vinda do Messias, Vieira termina este ponto com uma advertência aos judeus. O facto de ainda haver no mundo pecado e injustiça, isso não significa que o Messias não tenha vindo. O Messias (Cristo) já veio e foram inaugurados os tempos messiânicos anunciados pelos profetas. O que ocorre é que os frutos da era messiânica «hão de produzir-se ao longo do tempo em conformidade com a suave disposição da Providência divina e da natureza humana»¹¹³⁶.

¹¹³³ Cf. *Ibid.*, pp. 207-209.

¹¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 212.

¹¹³⁵ *Ibid.*, p. 227. As cartas de São Francisco de Paula estavam também citadas nos apêndices que Vieira entregou aos inquisidores (cf. OC, III, I, pp. 566-569). E este santo é frequentemente evocado na obra profética vieiriana.

¹¹³⁶ *Ibid.*, p. 230.

b) Justiça e santidade universais

Os temas da justiça e santidade universais são tratados em simultâneo, aduzindo mais uma série de textos proféticos (Isaías 60 e 26; Daniel 7,13; Ben Sira 25,40; e Cântico 4,7) e respetivos intérpretes. A sua constatação é semelhante à do ponto anterior: a maioria dos intérpretes refere sempre que a justiça universal, ou a santidade universal, são prerrogativas da Igreja celestial e triunfante – que é certo que se compõe exclusivamente de justos e de santos –, no entanto, as profecias aqui analisadas, segundo os melhores intérpretes, referem-se à Igreja caminhante e militante¹¹³⁷.

Os vários textos servem a Vieira para caracterizarem também alguns aspetos desse novo estado da Igreja. Começando pelo último (Cântico 4,7-8), que refere a Amada/Esposa sem mácula – a Igreja do último estado –, o autor sagrado evoca quatro topónimos (Líbano, Amaná, Hermon e Sanir) indicativos dos quatro pontos cardeais, como que dizendo que todos os povos virão «submeter-se à Igreja» e consolidar «o Reino espiritual no mundo inteiro»¹¹³⁸. No texto do Sirácide (24,46 [Vul.]¹¹³⁹), Vieira observa um hápax escriturístico: o uso único da expressão «idade santa» (*aevum sanctum*), e, sem outros intérpretes, ele mesmo entende que o novo estado da Igreja «será aquela que com razão será chamada "idade santa" pelos mesmos homens sábios, justos e santos, isto é, pela universal e geral santidade»¹¹⁴⁰. «A santidade universal de todos os homens daquela idade» faz com que o anjo que falou a Daniel (7,13) se refira à Igreja como «o povo dos santos do Altíssimo», que receberão um reino, não celestial, mas «debaixo do céu»¹¹⁴¹.

Como, então, dentro da Igreja só haverá justos e santos, ele recorre a um dos últimos intérpretes de Isaías – Gabriel Álvares – para fazer como que uma paráfrase do antigo axioma *Extra ecclesia nulla salus*: as palavras do profeta Isaías («O teu povo porém serão todos justos»; 60,21) «não significam que todo o povo da Igreja há de ser justo, mas, sim, que não há de haver nenhum justo que não pertença ao povo da Igreja, uma vez que é impossível que fora da Igreja alguém seja justificado»¹¹⁴².

¹¹³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 232. Estas palavras referem-se à profecia de Isaías 60, mas o autor repete o mesmo em relação a Isaías 26,2 (o «povo justo») e Daniel 7,13 (o «povo de santos»).

¹¹³⁸ *Ibid.*, p. 257.

¹¹³⁹ Nas versões modernas Sir 24,33.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 254.

¹¹⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 249 e 247.

¹¹⁴² *Ibid.*, p. 240. E mais (fazendo alusão aos debates da época): justificado «quer de facto [*re*], quer em intenção [*voto*]». Para a história do mencionado axioma, ver: Francis A. SULLIVAN, *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreado la historia de la respuesta católica*, trad. de M. García Roca, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999; Bernard SESBOÜÉ, *Fuera de la Iglesia no hay salvación*, cit.

10.3.3 Tratado da paz messiânica

No tratado sobre a paz messiânica, Vieira aborda não apenas «uma questão antiga e difícil», mas sobretudo um tema fundamental na construção desse «altíssimo palácio» que é a *Clavis prophetarum*, e no qual ele está ciente de ter alcançado uma resposta nova e decisiva a tão antiga questão¹¹⁴³.

a) A paz messiânica

A questão antiga e dificultosa prende-se com a chamada «paz messiânica», ou, mais corretamente, «paz escatológica [final]». A expressão «paz messiânica» vincula a dita paz escatológica à pessoa e obra do Messias, que encontramos bastante desenvolvida no Livro de Isaías – que Vieira designa, neste tratado, como o «profeta evangélico»¹¹⁴⁴ – e terá repercussões nos escritos paulinos, onde se designa a Cristo como «nossa paz» (Efésios 2,14), e justifica aquela outra expressão «Evangelho da paz» (Efésios 6,15; cf. 2,17).

Ora, os profetas anunciavam uma era de paz (cf. Salmo 45,9-10; 71.7; 75,3-5; Oseias 2,17-18; Isaías 2,4; 32,17-18; Miqueias 4,3-4; Zacarias 9,9-10; que são as passagens mais decisivas, segundo Vieira), mas a história e a experiência estão em profunda contradição com esses vaticínios, uma vez que veio o Messias – Jesus Cristo – e não houve um breve período sequer de paz! Como entender então esses anúncios?

b) Paz e pacifismo

Antes de abordar as diversas respostas à questão enunciada, e a sua própria argumentação, o teólogo jesuíta faz questão de esclarecer um outro ponto prévio: o problema da guerra e do pacifismo, com os exemplos dos anabatistas e de Tertuliano. Vieira não é de todo um «pacifista» – ou, como ele diz, um «imbele» – e, por isso, refuta a argumentação dos anabatistas e de Tertuliano, que afirmam, em suma, que a violência e a guerra não são lícitas na Lei Nova.

Vieira aceita os princípios legais da guerra justa e da autodefesa, ou, se quisermos, da violência por justa causa. Esses princípios, segundo ele, são fundamentais para a vida social, e a paz de que falam os profetas vai mais longe do que isso. Por outro lado, é lícito

¹¹⁴³ É isso que se deduz do testemunho pessoal que encontramos nas páginas 305 a 308.

¹¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 297.

e louvável a uma pessoas, individualmente, suportar pacientemente as injustiças. Essa atitude não violenta de que fala o Evangelho deve ser tida como um «conselho» (evangélico), e não como um «preceito»¹¹⁴⁵.

c) Várias interpretações erradas dos vaticínios proféticos

De seguida, então, Vieira enumera várias interpretações dos vaticínios proféticos, que ele considera erradas.

A primeira que sugere tratar-se de uma «paz celestial» (Pedro Galantino): a paz de que falam os profetas só pode realizar-se no Céu, depois do Juízo Final. Esta interpretação, porém, está em contradição com as palavras dos profetas, que dizem claramente que há de ser na Terra, e não no Céu. Do mesmo modo, a segunda, dos que referem que a paz messiânica é de carácter espiritual, e diz respeito a virtudes interiores da pessoa humana (Orígenes, Tertuliano, Basílio e outros). Também aqui, dita explicação está contra o sentido próprio e natural (literal) das palavras, pois nesses vaticínios fala-se de «nações», «povos», «terra inteira», etc. Ou seja, não há motivo para mudar o sentido próprio das palavras, e há que conceber essa paz como o fim das atividades bélicas. Por essa razão, a maioria dos Padres da Igreja não seguem a interpretação espiritual¹¹⁴⁶.

De seguida, rejeita duas interpretações «historicistas». A terceira, que diz que a paz anunciada pelos profetas foi a «paz de Ezequias», quando os Assírios tiveram de se retirar da Palestina. Porém, alguns dos vaticínios são posteriores a esse episódio, e outros referem claramente que essa paz ocorrerá «nos últimos dias», ou seja, nos tempos escatológicos. E a quarta, que refere a paz messiânica à «paz de Augusto», que caracterizou o período em que Jesus Cristo nasceu. No entanto, há vários motivos que mostram tratar-se de uma paz diferente¹¹⁴⁷.

A quinta interpretação sugere que, depois da vinda de Cristo, houve menos guerras e foram mais moderadas (Orósio, Cirilo, Crisóstomo), mas esse «subterfúgio» não tem fundamento histórico nem experiencial. Além disso, os profetas não dizem que as guerras hão de diminuir e mitigar-se, mas, antes, que hão de cessar totalmente¹¹⁴⁸!

¹¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 260-268.

¹¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 268-274.

¹¹⁴⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 275-279. Esses motivos são os seguintes: o «mundo romano» não é a terra inteira (nem de então, nem do tempo de Vieira); a duração dessa paz foi curta; a segurança proclamada fundava-se no medo das armas; não houve desarmamento; enfim, não resultou da doutrina de Cristo, mas foi precedente a ela.

¹¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 279-285.

Enfim, Vieira rejeita também algumas opiniões dos modernos. Na sexta, a de Ribeira e Cornélio *a Lapide*, que defendem, cada um a seu modo, que esses vaticínios proféticos dizem respeito unicamente aos crentes, aos cristãos. Em Ribeira, essa paz seria como que uma «paz espiritual» própria dos bons cristãos e dos zelosos observadores da pregação evangélica (dos «pacificadores» de Mateus 5,9); não de todos, nem de toda a terra nem excluindo as próprias guerras justas! Por isso Vieira objeta: a guerra é sempre guerra (mesmo as «guerras justas») e o oposto da paz; e os profetas falam da paz propriamente dita, e não da paz no interior das almas, por mais santas que sejam¹¹⁴⁹. Do mesmo modo, não aceita a interpretação moralizante de Gaspar Sánchez, que tem a paz escatológica mais como um ideal a incutir, do que uma realidade propriamente dita¹¹⁵⁰.

d) Interpretação de Vieira

Resultado de muitos anos de estudo das Escrituras e seus intérpretes, Vieira pensa ter encontrado a resposta a essa antiquíssima questão:

A nossa opinião é que, naquele sentido próprio e natural e com aquela extensão com que o profeta a descreve, ainda não se consumou totalmente nem teria podido ou devido consumir-se até hoje, mas há de consumir-se completamente no último estado da Igreja, ou seja, no Reino consumado de Cristo¹¹⁵¹.

A história do mundo e da Igreja, e a experiência de todos, mostram que a paz anunciada ainda não se consumou. As guerras são muitas, e, enquanto houver um inimigo, continuarão a existir. A condição para que essa paz venha a consumir-se «é a fé universalmente acolhida por todos os povos, verificando-se primeiramente a pregação universal do Evangelho»¹¹⁵². Após a pregação e conversão universal, deixará de haver inimigos e estarão criadas as condições para a paz universal, para que todos se abstenham da guerra, das armas e dos atos belicosos.

Esse «tempo novo» de paz ocorrerá

¹¹⁴⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 285-289. Vieira nomeia mesmo algumas figuras exemplarmente pacíficas e pacificadores (Antão, Agostinho e Francisco), mas que não é disso que os profetas falam.

¹¹⁵⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 290-293. Segundo Vieira, deste modo, os oráculos proféticos tornar-se-iam mais «pregações do que profecias»; Sánchez «restringe [a paz prometida] exclusivamente à própria Lei, sem ter em absoluto em consideração a observância, por tal forma que basta que seja uma lei pacífica promulgada por Cristo e que instrua aos homens, não para a guerra, mas para a paz, para que considere cumpridas as promessas dos profetas» (p. 290).

¹¹⁵¹ *Ibid.*, p. 293.

¹¹⁵² *Ibid.*, p. 295.

no último estado da Igreja, isto é, no Reino de Cristo consumado [... que] não é outra coisa senão o mundo inteiro universalmente convertido à fé e reconhecendo a Cristo como seu Rei e Deus, obedecendo-Lhe e acatando-O¹¹⁵³.

e) Últimos argumentos

Vieira parece estar atento ao seu tempo e ao fenómeno nascente da «secularização», como mostra a objeção evocada¹¹⁵⁴.

Ele faz questão de afirmar que a sua proposta é uma proposta de homem crente, mas de uma fé comprometida existencialmente, e não como aquela que caracterizava o seu tempo: uma fé «nua, informe, seca e quase morta, como é aquela de que hoje nos queixamos, obscurecida pelas trevas de inúmeros defeitos». A fé do «tempo novo» será «uma fé muitíssimo mais luminosa, uma fé moldada pela caridade e pela justiça, uma fé viva, robusta e, devido a uma abundantíssima infusão da graça, eficaz para produzir, aumentar e conservar estes e todos os melhores efeitos»¹¹⁵⁵. Nesse «tempo novo», o próprio Deus – através da «unção interna do Espírito Santo» – instruirá os humanos¹¹⁵⁶ e eles cultivarão acima de tudo a justiça¹¹⁵⁷. A paz, precisamente, segundo os mesmos escritores sagrados, é fruto da justiça; enquanto houver injustiças, não pode haver paz!

Por outro lado, do ponto de vista político, ele entende que essa paz universal depende fundamentalmente dos reis de cada nação. E aí ele alude à escatologia imperialista que o caracteriza noutros escritos proféticos, e que ele promete desenvolver também na *Clavis*, mas que não o fez¹¹⁵⁸.

¹¹⁵³ *Ibid.*, pp. 295-296.

¹¹⁵⁴ «Dir-me-eis que quase parece impossível que a religião por si só baste para ocasionar estes efeitos tão admiráveis e insólitos, isto é, a paz segura e perpétua em tão grande quantidade de homens, diferentes em natureza e costumes, quantos são os que o mundo inteiro abarca, sobretudo tendo em conta que, por tantos séculos e hoje, vemos que, depois de recebida a fé em toda a Europa, ainda os povos cristãos e católicos não obstante se digladiam em guerras, nem delas jamais seriamente se abstiveram» (*Ibid.*, p. 299).

¹¹⁵⁵ *Ibid.*

¹¹⁵⁶ Cf. *Ibid.* p. 300.

¹¹⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p. 301.

¹¹⁵⁸ «Pelo que, se por então todos os reinos e reis do mundo reconhecerem como acima deles uma espécie de monarca, que sobre todos exerça o mando de um certo modo mais excelente e que administre a justiça quando for necessário (matéria acerca da qual mais à frente deveremos pronunciar-nos), este poder supremo introduzido sobre o mundo todo será decerto o máximo instrumento da Providência divina para velar, estabelecer e conservar a paz universal e erradicar e extinguir, não pela força, mas unicamente graças à sua autoridade, todos os germes de guerras ou impedimentos à concórdia, se todavia alguns surgirem» (*Ibid.*, p. 304).

Como tem referido com insistência José Eduardo Franco, na sequência de Raymond Cantel (ou do padre António Lopes), Vieira foi precursor da necessidade de instaurar uma ordem mundial que se ocupasse da implementação da justiça e da paz – à maneira da Sociedade das Nações e, depois, da Organização das Nações Unidas –, em que teria um papel fundamental o monarca português. Cf. J. E. FRANCO, «Uma utopia católica sob suspeita: censura romana à *Clavis prophetarum* do padre António Vieira, SJ», in *Lusitania Sa-*

No final do tratado, o teólogo jesuíta tem ainda uma palavra de resposta aos judeus, que argumentam: se não existe paz no mundo, isso ocorre porque o Messias ainda não veio. Mas responde também a alguns católicos que dizem que, tendo já vindo o Messias (Jesus Cristo), é falso dizer que a paz messiânica ainda se não cumpriu. Aos dois grupos retorque que a paz escatológica é um sinal da vinda do Messias do tipo «subsequente» (e não antecedente ou concomitante), que há de realizar-se no tempo «em conformidade com a dispensação da divina Providência e a natureza das próprias coisas», ou seja, quando se der «a conversão universal, a fé, iluminação e justiça do mundo inteiro e as restantes disposições que dizemos»¹¹⁵⁹.

10.3.4 Longevidade dos seres humanos

A última maravilha do último estágio da Igreja seria a longevidade dos seres humanos, como profetizado por Isaías: «Eis aqui estou Eu que crio uns céus novos e uma terra nova [...]. Não haverá ali mais menino de dias nem velho que não encha os seus dias, porque o menino morrerá de cem anos, e o pecador só aos cem será amaldiçoado» (Isaías 65,17.20)¹¹⁶⁰.

Recorrendo à exegese de Francisco Foreiro e Heitor Pinto, os dois melhores comentadores portugueses do livro de Isaías, Vieira sublinha que essa passagem há de ser interpretada literalmente: o profeta fala realmente da longa duração da vida humana – como seria ainda confirmado pela referência à árvore da vida no versículo 22 («os dias do meu povo serão como os dias de uma árvore»). Logo, há de haver «um tempo no qual a idade corrente e a vida se prolongarão»¹¹⁶¹.

Esse tempo – esses «novos céus e nova terra» – anunciado também pelo Novo Testamento (cf. 2Pedro 3,13 e Apocalipse 21,1), que «ainda estão nas profecias, e não nas crónicas», diz Vieira, «há de vir e deve completar-se, não em qualquer estado da Igreja,

cra, 2.^a série, 18 (2006), pp. 473-484; ID., «Vieira e a possibilidade de um Mundo Novo: Quinto Império como projeto de cidadania do futuro», in Paulo Mendes PINTO *et al.* (orgs.), *Religião e ofensa: As religiões e a liberdade de expressão*, Lisboa, Eds. Universitárias Lusófonas/Tenacitas, 2009, pp. 101-114.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 310.

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 335s. A exegese contemporânea refere uma alusão do profeta Isaías à situação pré-diluviana, em que os antigos patriarcas viviam muitos anos, mas que o dilúvio veio alterar, quase como uma «segunda criação» (cf. A. SCHÖKEL-J. L. SICRE DÍAZ, *Profetas: Comentario I* [Isaías y Jeremias], 2.^a ed., Madrid, Eds. Cristiandad, 1987, p. 388). Vieira também o refere (cf. OC, III, VI, p. 343). Agora, o profeta anuncia uma nova era, uma nova criação, em que a longevidade dos seres humanos seria restaurada.

¹¹⁶¹ OC, II, VI, p. 339.

mas no terceiro, isto é, no último e mais perfeito ou, com outra designação, no Reino consumado de Cristo»¹¹⁶².

Mas Vieira pergunta-se ainda porque é que os antigos Padres não comentaram o referido texto de Isaías. Na sua perspetiva, como eles esperavam para breve o fim do mundo, isso inviabilizava a existência de seres humanos com idades semelhantes às dos patriarcas pré-diluvianos! O motivo, porém, poderia ser outro, que Vieira não discerniu na altura: a expectativa profética de Isaías concebe um tempo novo de ação de Deus, em que continua a existir pecado e morte (ou seja, é claramente intraterreno); enquanto a expectativa apocalíptica de João concebe um milénio onde deixa de haver luto, pranto, dor e morte (numa cidade que «desce do céu»)¹¹⁶³. Os Padres antigos refletem sobretudo sobre as profecias do Apocalipse que apresentam uma realidade eminentemente espiritual e transcendente, que já não são os «novos céus e nova terra» isaianos!

¹¹⁶² *Ibid.*, p. 340. «Consumar-se-á o Reino de Cristo, como amiúde e largamente se provou, quando com todos os homens, sujeitos à sua soberania, não só por senhoria mas também pela fé, se fizer no mundo inteiro um só redil sob um só pastor» (*Ibid.*).

¹¹⁶³ Cf. Walter C. KAISER Jr. et al., *Hard Sayings of the Bible*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1996, pp. 308s.

Conclusão

1. Na recensão a um livro de Mary Gotaas, em 1955, o crítico literário e jesuíta João Mendes dizia do seu confrade, o padre António Vieira: «Não se compreenderá cabalmente o padre Vieira, enquanto se não estudarem bem as ideias exegeticas do seu tempo e as suas próprias»¹¹⁶⁴. Como referimos na introdução, e é o nosso entendimento, esse estudo há que alargá-lo também à teologia e à espiritualidade jesuíta.

Essa foi, aliás, a ideia que presidiu à exposição da primeira parte, sobre os «fundamentos» do pensamento teológico vieiriano. E se na obra parenética o pregador jesuíta se move ainda dentro do quadro «clássico» da teologia (escolástica barroca), na defesa da doutrina católica, na restante obra – e quando se impõe argumentar – ele mostra-se muito mais devedor da nova teologia humanista (profundamente «retorizada») e positiva (argumentando com as Escrituras, os Padres da Igreja e os doutores). E mais: Vieira valoriza, como poucos o faziam então, o papel da experiência (nomeadamente, o da sua práxis missionária) e da história, esse novo «lugar teológico», que ganha corpo em finais do século XVI. Quanto à exegese, foi possível perceber o interesse do pregador e teólogo jesuíta pela *hebraica veritas*, privilegiando sobremaneira o sentido literal – ou como ele diz «o sentido natural, próprio e literal» das Escrituras –, embora não deixe de recorrer também (e isso vê-se nos sermões) aos sentidos «espirituais», na linha da tradição medieval. Enfim, o seu pensamento teológico está também profundamente marcado pela sua pertença jesuíta. O plano de estudos jesuíta já contemplava o que atrás referimos relativamente à teologia humanista e positiva, bem como aos estudos bíblicos. Todavia, há outros elementos igualmente determinantes: a espiritualidade inaciana e a missão dos primeiros jesuítas (o exemplo de Xavier, e não só). A experiência dos exercícios espirituais é fundamental para qualquer jesuíta, e o seu cristocentrismo explica também muitas das convicções de Vieira, e nomeadamente a centralidade do Reino de Cristo na sua arquitetura teológica. Por outro lado, como vimos, a prática missionária assenta em três pilares: a disponibilidade apostólica para o trabalho nas «missões», a capacidade de adaptação missionária (manifestando

¹¹⁶⁴ J. MENDES, *Homens e problemas*, volume I (Autores portugueses), Lisboa, Editorial Verbo, 1983, p. 199. O crítico literário faz a recensão a M. GOTAAS, *Bossuet and Vieira: A Study in National Epochal and Individual Style*, Washington, The Catholic University Press, 1953.

estima pelos valores culturais do outro e o esforço por aprender a sua língua e costumes) e a prioridade dada à promoção humana (promovendo uma paideia geradora de civilização).

2. Num outro texto, numa síntese absolutamente genial da figura do jesuíta português, o mesmo João Mendes diz: «Em tudo, um modo de "fuga" arrebatada, ausência de medida, vivência no Absoluto, módulo de grandeza e de invulgar arrojo, verdadeiro protótipo da hipérbole barroca do homem vertiginoso»¹¹⁶⁵.

Os escritos circunstanciais (sermões, cartas e papéis vários) – «as choupanas» – são os que melhor exprimem essa «epocalidade» vieiriana. Ao caracterizarmos a teologia humanista jesuíta e vieiriana, vimos como ele procura sobretudo o decoro (*aptum*), ou seja, a adequação entre a situação comunicativa e os fins perseguidos nesse discurso. Nos sermões, busca sobretudo que os conceitos engenhosos estejam ao serviço da Palavra de Deus, pelo que ele se assume como «pregador evangélico», exercendo um ministério da palavra, que tem por finalidade principal alimentar a fé dos fiéis. Nas cartas, procura sobretudo a ação adequada ao bem da *respublica*, e o amigo e confidente assume-se como o homem prudente e avisado (o homem «sábio») sobre tudo o que o rodeia. Nos papéis vários, o conselheiro real e defensor dos índios persegue, sobretudo, servir a «razão de Estado», ou seja, a conservação e aumento do reino (segundo a definição boteriana).

Do recorrido que fizemos pelos temas teológicos mais significativos, no capítulo cinco, podemos reter duas conclusões importantes. Por um lado, afirmar a sua fidelidade à doutrina católica estabelecida pelo Concílio de Trento, que ele, enquanto jesuíta, é «obrigado» a expor e divulgar, para que alcance e aproveite a todos os fiéis católicos. Mas, por outro lado, foi possível ver que Vieira não se limita a essa «obrigação», assumida conscientemente, mas, também na parenética, ele busca o «novo»: Vieira não entende a tradição como uma herança morta, que se recebe, conserva e repete, mas como um património em contínuo desenvolvimento (ou aprofundamento). A abordagem de alguns temas significativos da teologia sistemática (Deus, a graça, Cristo, os sacramentos, etc.) revela um Vieira

¹¹⁶⁵ J. MENDES, *P. António Vieira*, col. «Gigantes da literatura universal», Lisboa, Editorial Verbo, pp. 29-30, cit. em Alves PIRES, «Vieira na leitura exemplar de João Mendes», in *Brotéria*, 145 (1997), p. 479. Este carácter singular é referido pelos grandes conhecedores de Vieira. Raymond Cantel: «Vieira nada inventou, mas com ele tudo parece novo, pois ele opera uma síntese de todas as aspirações do seu tempo, inclusive as dos judeus» (R. CANTEL, *Op. cit.*, p. 45). Margarida Vieira Mendes: «O que mais impressiona nos escritos do padre António Vieira [...] é o facto de neles emergir, em modos vários, a consistência de uma personalidade e de uma vida: uma bio-grafia» (M. V. MENDES, *Op. cit.*, p. 15). Aníbal Pinto de Castro: «Fácil nos será por isso compreender como a prodigiosa atividade de Vieira, sempre aplicada ao serviço de Deus e da Pátria [...], se agiganta, de modo por assim dizer natural, ao panorama [...] da cultura e da literatura portuguesa do Barroco, convertendo-se num verdadeiro símbolo do seu tempo» (A. P. de CASTRO, *Op. cit.*, p. 201).

aberto às reflexões teológicas mais inovadoras, que são realizadas por confrades seus. Sentimos, na nossa investigação, que Vieira está muito dependente da sistematização teológica do seu confrade Francisco Suárez. Infelizmente, pelo facto de não podermos ter acesso a uma tradução moderna da obra teológica deste último, não nos foi possível comprovar até que ponto chega essa dependência.

Depois, abordámos o tema da justiça relativamente aos «oprimidos» de então: os negros, os índios e os judeus/cristãos-novos. Na perspectiva de uma teologia moral social, que começa a desenvolver-se nestes inícios da Modernidade, sobressai a grande questão dos «cativos injustos» de negros e índios. Relativamente aos índios, o padre Vieira desempenhou um papel determinante – através da pregação, da correspondência e dos seus papéis –, contribuindo em muito para a elaboração das Leis de 1655, e, ao mesmo tempo, para o florescimento das missões católicas na Amazónia. Aliás, todos lhe reconhecem esse papel! O mesmo não se pode dizer em relação aos negros: é certo que ele considerava o seu cativo de «injusto», mas a sua ação em defesa deles – aparte alguns poucos sermões – foi praticamente nula. Podemos pensar que, talvez, ele julgasse ser da competência dos seus confrades de Angola fazer alguma coisa mais relativamente a esse combate, do mesmo modo que ele lutava em relação aos índios na América!

Na perspectiva escatológica vieiriana, dois destes grupos, os índios e os judeus, têm um papel importantíssimo. A conversão dos índios representa, para Vieira, o «fim» da história (entenda-se, a plenificação da «história da salvação»), pois, com os Descobrimentos portugueses e o anúncio do Evangelho nos novos mundos, aproxima-se o término da história e o início do Reino de Cristo consumado na terra. E desta visão profética fazem também parte os judeus/cristãos-novos, que estão no mundo como sinal testemunhal da realização das promessas divinas; e uma vez que o Evangelho seja anunciado em todo o mundo, como diz Paulo (cf. Romanos 11,25), também os judeus se converterão e chegará o fim.

O tema da Igreja – a eclesiologia, nos sermões – merecia um capítulo especial, até porque ele voltaria a ser abordado na análise de *A chave dos Profetas*, numa perspectiva mais escatológica. Na parenética, Vieira não faz eco de Trento porque o tema não foi abordado pela assembleia conciliar, mas está omnipresente nele a definição societária de Igreja do seu confrade Roberto Belarmino, e com a qual ele não está totalmente de acordo. Ao recorrer a imagens bíblicas da Igreja, e privilegiar algumas que sublinham mais os aspetos espirituais da comunidade cristã, Vieira mostra estar em sintonia com conceitos patrísticos da Igreja, que, segundo ele, haveria que recuperar. Um desses conceitos é o de comunhão;

outro, o de missionaridade. Essa recuperação, contudo, está ainda profundamente marcada pela hermenêutica medieval: o conceito de comunhão, por exemplo, não remete, como em Agostinho (e na teologia hodierna), para a natureza da Igreja, mas é apenas apresentada como um efeito do «sacramento»; de igual modo, também o conceito de missão não é referido à identidade mais profunda da Igreja – que existe para anunciar o Evangelho –, mas tão-só como sinal de uma «nova era» que se aproxima, graças ao esforço missionário desenvolvido após as grandes descobertas portuguesas e espanholas. E é preciso também dizer que o teólogo jesuíta era totalmente oposto à criação de uma Igreja «nacional» lusitana: ainda que ele insinue que o povo português é um «povo eleito», fundado por Cristo (em Ourique), isso não significa que Vieira veja nele uma «nova Igreja», mas, simplesmente, que no plano de Deus tem uma vocação missionária: ser «luz das nações». E o seu rei poderá ser «vigário de Cristo» no Reino de Cristo consumado na terra, precisamente, pelo serviço que presta na difusão do Evangelho e na manutenção da paz universal, ou seja, numa dimensão apenas temporal.

3. Ora, precisamente, a eleição do povo português por Deus torna este muito chegado àqueloutro povo, Israel, que foi o primeiro escolhido. António José Saraiva chamou a atenção para a quase «confusão» que parece subjacente ao trecho da *História do Futuro* em que Vieira fala da grandeza de Israel, e acrescenta: «Se substituirmos neste texto a palavra judeus pela palavra portugueses, teremos um resumo da teoria religiosa da expansão mundial dos portugueses. Mas nada nos lembra, neste longo capítulo de Vieira, que os últimos tenham substituído os primeiros. Também nada nos faz lembrar a oposição entre as duas religiões: uns anunciavam a "esperança em Cristo"; os outros, o próprio Cristo»¹¹⁶⁶.

Os escritos proféticos – «os palácios» – estão profundamente marcados por esta espécie de «confusão», que faz com que o processo de Vieira na Inquisição de Coimbra seja um novo processo ao Bandarra – efetivamente condenado de novo em 1665 –, e quase toda essa obra seja de carácter defensivo. Vieira levou um certo tempo a perceber o motivo do seu processo inquisitorial, sendo extremamente cauteloso nas respostas que ia dando, e logo que o percebe, luta encarniçadamente para que o não colem às «esperanças dos judeus»: ele não quer ser messianista e aceita, perfeitamente, o rótulo de «milénarista» (da «terceira espécie», como refere). António José Saraiva parece intuí-lo bem, embora não o desenvolva: as *Esperanças de Israel* de Ben Menasseh (messiânicas) não são bem as *Espe-*

¹¹⁶⁶ A. JOSÉ SARAIVA, «António Vieira, Menasseh Ben Israel e o Quinto Império», in ID., *História e utopia: estudos sobre Vieira*, Lisboa, ICLP, 1992, p. 83.

ranças de Portugal de Vieira (milénaristas)¹¹⁶⁷. Por isso, tendo o Santo Ofício condenado de novo o Bandarra, Vieira deixa de o referir na sua obra posterior (*A chave dos Profetas*); depois, concentra todas as suas energias a clarificar bem o que entende por «reino temporal», de maneira a que não confundam as suas convicções – de cristão e de jesuíta – com hipotéticas simpatias para com os judeus (textos da *História do Futuro* que chegaram até nós e Livro I de *A chave dos Profetas*). Na tentativa de convencer possíveis apoios na corte de D. Afonso VI, ele até escreve um fabuloso «tratado da profecia», ou «história do futuro» (*Livro anteprimeiro da História do Futuro*), com uma teologia extremamente rica, como tivemos ocasião de ver!

O tema do Reino, em Vieira, é fundamentalmente cristocêntrico: há o Reino de Deus (celeste e espiritual); há o reino (messiânico) de Cristo, que tem início na Encarnação e é simultaneamente espiritual (com o qual se vai identificando a Igreja) e temporal (no domínio de Cristo sobre os príncipes); e há, enfim, os reinos dos homens. Ao desenvolver este tema, e ao deparar-se com a oposição que levanta a defesa do «reino temporal» de Cristo, Vieira manifesta estar consciente da progressiva espiritualização, transcendentalização e dramatização da escatologia profética bíblica. Ele recusa submeter-se a essa tendência, porque está convencido de que o Reino de Deus anunciado pelos profetas e inaugurado pela encarnação de Cristo tem que ver com este mundo, com os problemas dos homens; é um reino de justiça, paz e alegria (felicidade), como refere Paulo (cf. Romanos 14,17). Evidentemente, ele prolongar-se-á na eternidade, e será também celeste. E embora Vieira evite, nos escritos proféticos, referir a dramatização da tradicional escatologia cósmica (o Anticristo, as pregações de Henoc e de Elias, a Parusia e o Juízo Final), ele não renuncia completamente a esse aspeto dramático, uma vez que incorpora a «escatologia imperialista» à sua visão do futuro. Ele concebe que os reis cristãos unir-se-ão para eleger um dentre eles (o rei de Portugal) como «Imperador do mundo», o qual terá por função velar pela equidade entre todos os homens e manter a paz do Reino temporal de Cristo nesta terra.

¹¹⁶⁷ Esta distinção está bem evidenciada numa obra coletiva recente, intitulada *Millenarism and Messianism in Early Modern European Culture* (4 volumes, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2001), cujo primeiro volume tem por título *Jewish Messianism in the Early Modern World* (editado por M. D. GOLDISH e R. H. POPKIN) e o segundo, *Catholic Millenarianism: from Savonarola to the Abbé Grégoire* (editado por K. A. KOTTMAN). Ver também José Carlos B. ALEIXO, «Pe. Antônio Vieira e a sua *História do Futuro*», in Silvia M. AZEVEDO-Vanessa C. RIBEIRO (orgs.), *Vieira, vida e palavra*, São Paulo, Eds. Loyola/Pateo do Collegio, 2008, p. 200.

No «Sermão da segunda-feira depois da segunda domingo da Quaresma», Vieira também distingue essas duas «esperanças»: «De maneira que não são só os Judeus os que esperam, senão também o Messias: os Judeus esperam pelo Messias [...]; e o Messias também espera por eles» (OC, II, III, p. 103).

Mas a maior preocupação de Vieira, como vimos no último capítulo, permanece o Reino espiritual de Cristo, a Igreja, uma vez que ele entende que todos os homens se converterão e incorporarão um único redil, sob um único pastor: Cristo e a Igreja, sua Esposa. Para Vieira, o novo estado da Igreja – o Quinto Império – não é um sonho nem uma utopia (como referia com frequência o saudoso professor João Francisco Marques), mas uma realidade inevitável: a marcha da história caminha para esse «fim», em que todos os homens se tornarão membros da Igreja de Cristo. E é neste contexto que surge a sua famosa afirmação na *Petição ao Conselho Geral*, de que «considerando a grandeza e importância de muitas das ditas matérias [... alguém] julgou e disse que eram merecedoras as ditas matérias de que na Igreja se fizesse um Concílio para maior qualificação delas»¹¹⁶⁸. Efetivamente, as matérias abordadas nos Livros II e III de *A chave dos Profetas* foram todas objeto de reflexão no Concílio Vaticano II (1962-1965): a leitura dos «sinais dos tempos», o problema da «ignorância invencível» e a salvação dos pagãos, a finalidade da missão eclesial, a relação entre Igreja e Reino de Deus, o papel de Israel no plano salvífico de Deus, o chamamento universal à santidade e a promoção da justiça e paz. É evidente que as respostas de Vieira e do Concílio Vaticano II são diferentes: o tempo – como repetia Vieira à saciedade, fundado nas palavras de Daniel 12,4 – encarregar-se-ia de dar luz às coisas obscuras. Mas Vieira foi, sem dúvida, um precursor dessa reflexão conciliar¹¹⁶⁹.

4. Chegados ao final desta investigação teológica, queremos chamar a atenção para alguns mal-entendidos que existem e que urge ultrapassar.

O primeiro diz respeito à teologia propriamente dita. Caracterizar Vieira como «medieval» e «escolástico» é profundamente injusto para com o teólogo e pregador jesuíta. A teologia seiscentista tem características muito próprias, que se refletem nos escritos vieirianos: é uma teologia «moderna», fruto simultaneamente do movimento moderno renascentista e do movimento apologético tridentino¹¹⁷⁰. Apreendida no colégio da Baía, com substantiva influência dos professores de Coimbra (e nomeadamente de Francisco Suárez), é uma teologia que harmoniza vários pontos de vista: o positivo (bíblico-patristico), o escolástico (agora, o comentário à *Suma Teológica*, e já não às *Sentenças*) e o polémico (defesa da doutrina católica, como ordenava Trento). É certamente verdade que encontramos um

¹¹⁶⁸ OC, III, IV, pp. 185-186.

¹¹⁶⁹ Apesar de *A chave dos Profetas* não ter sido impressa, o seu conteúdo era conhecido, como testemunha o jesuíta Henri Ramière (citado já por R. Cantel) no seu livro *Les espérances de l'Église* (Paris, 1961), pois critica aí duas opiniões «temerárias» de Vieira: o problema da ignorância invencível dos índios americanos e a restauração dos ritos judaicos no novo estado da Igreja (R. RAMIÈRE, *Op. cit.*, pp. 514s).

¹¹⁷⁰ Cf. Y. CONGAR, «Theologie», cit., c. 432.

tomismo teológico nos escritos de Vieira, mas é o tomismo desenvolvido nos séculos XVI e XVII por dominicanos (Escola de Salamanca) e jesuítas (várias universidades europeias, e nomeadamente Coimbra e Évora).

O segundo mal-entendido diz respeito à relação entre poder espiritual e poder temporal. Vieira dá muita importância à doutrina gelasiana dos dois poderes separados, criticando tanto a teocracia como o cesaropapismo. Para ele, porém, os dois poderes devem funcionar em «irmandade», à semelhança do que acontece na Sagrada Escritura com Moisés (poder temporal) e Aarão (poder espiritual), obrando ambos para um mesmo fim (mas onde, de algum modo, o espiritual parece depender do temporal). Nesse sentido, alertámos para a leitura teológico-política de Alcir Pécora, que nos parece excessiva.

O terceiro mal-entendido está bastante mais difundido e diz respeito ao suposto «messianismo» de Vieira, já mencionado no título da obra clássica de Raymond Cantel e repetido posteriormente à saciedade. Parece-nos claramente um equívoco, contra o qual lutou o próprio Vieira. Ele diz-se «milenarista» (do tipo de «muitos santos, teólogos e expositores modernos»), e não «messianista». Ele não espera nenhum messias (o Messias, para ele, é Cristo, e já veio), mas, antes, um «imperador do mundo» (que ele pensa ser português). Essa escatologia imperialista já caracterizava os escritos do Bandarra, que também em seu tempo foi confundido com o messianismo judaico.

O quarto e último mal-entendido concerne a noção de «Quinto Império», como se Vieira anunciasse um Quinto Império de Portugal, um mito identitário do nosso país (como se vê em Fernando Pessoa). João Francisco Marques alertou para esse equívoco: para Vieira, o Reino de Cristo (= Quinto Império) não é um mito, mas uma realidade. Esse Reino já começou (na Encarnação), encontra-se em fase de desenvolvimento (na história da Igreja e do mundo) e conhecerá um «novo estado», a sua consumação nesta terra. Não é uma realidade política a advir, mas uma realidade teológica em realização, como advertiram os estudos de Raymond Cantel (1960), António Lopes (1999) e, mais recentemente, Maria Abrão (2012).

5. A nossa primeira preocupação, na elaboração do presente trabalho, foi perceber a «arquitetura» teológica da obra vieiriana. Desde muito cedo intuímos que a metáfora arquitetónica usada por Vieira em carta a Sebastião de Matos e Sousa servia na perfeição o objetivo que queríamos alcançar. Os «alicerces» – de que Vieira não fala – seriam constituídos pela teologia escolástico-positiva dos séculos XVI-XVII, os estudos bíblicos desenvolvidos por cristãos hebraístas e comentadores do século de ouro jesuíta (e não só), ou ainda

a espiritualidade inaciana que marcou profundamente as primeiras gerações da Companhia de Jesus. Sob essas bases, Vieira construiu efetivamente «choupanas», esses discursos de circunstância em defesa da doutrina católica, da «razão de Estado» ou dos desgraçados da sociedade de seu tempo, mas também «palácios altíssimos», os textos refletidos ao longo de anos e que inspiraram vários escritos, até ganharem corpo naquela que foi a sua obra-prima: *A chave dos Profetas*.

A teologia (retórico-)humanista de Vieira está profundamente marcada por um conceito barroco: o «decoro» (*aptum*). Nos sermões, onde defende a teologia católica, o jesuíta assume-se como ministro da Palavra – ou, mais forte ainda, como «pregador evangélico» – que não se limita a repetir as coisas da tradição, o que foi dito no passado, mas sente-se obrigado a desenvolver o património cristão, a acrescentar coisas novas, para chegar a um novo entendimento dos princípios revelados na Sagrada Escritura. E na sua obra profética, de igual modo, arroga-se historiador do futuro – talvez não querendo assumir-se claramente como «profeta» (pela experiência que tivera com o Bandarra) – para abrir os olhos dos seus leitores para a novidade de que é portador o tempo. Pois Vieira acredita que o Deus bíblico, Senhor da história e do tempo, com o querer e os atos livres do homem, irá instaurar o seu Reino: uma «nova criação», o novo estado da Igreja, quando todos os homens se tornarem cristãos. Em seu entender, trata-se de uma realidade fatal!

Para Vieira – como para Jürgen Moltmann, na teologia recente – o Cristianismo é fundamentalmente «escatologia», e a sua orientação fundamental, a esperança. O «Quinto Império» vieiriano diz isso mesmo: a leitura dos antigos profetas (canónicos) convenceu-o de que, com a encarnação, teve início o Reino de Cristo, que, no cômputo do profeta Daniel, é o «Quinto Império». Ao longo da história desenvolver-se-á até chegar à sua consumação no que ele chama o «novo estado» da Igreja. Deste modo, o cristianismo é desde o princípio (encarnação) até ao fim (consumação do Reino de Cristo) escatologia: sendo Cristo o Messias, é nele que tem início o «reino messiânico» anunciado pelos profetas veterotestamentários; e toda a história cristã se move na esperança da consumação desse Reino. A novidade de Vieira é que ele acredita que essa consumação acontecerá na história, nesta terra, e não no fim do mundo como defendia – e defende – a teologia tradicional. É nesta base que o jesuíta desenvolve toda a sua argumentação em *A chave dos Profetas*.

A obra magna do padre António Vieira – *História do Futuro* e *A chave dos Profetas* – desenvolve verdadeiramente uma teologia da «esperança». Nesta, a natureza de Deus já não é expressa tanto em categorias metafísicas, mas, antes, em categorias históricas: Deus é aquele que vem, aquele que chama e que elege, o que faz novas todas as coisas. Também

a cristologia está orientada para o futuro, para a vinda de Cristo (e não unicamente na Parusia), porque ela é em grande medida funcional (remete constantemente para o Cristo sacerdote e rei, mediador entre Deus e os homens) e tem em conta os problemas da vida do homem em sociedade. Enfim, também a Igreja é vista sobretudo em função da realização do Reino de Deus; por isso, o teólogo jesuíta não se preocupa em demasia com a essência – ou natureza – da mesma, mas sobretudo com a sua ação para acelerar a vinda do Reino de Deus na Terra: o anúncio do Evangelho.

Bibliografia

1. Bibliografia primária

a) *Obra completa de Vieira*

Padre António VIEIRA, *Obra Completa*, dirigida por José Eduardo Franco e Pedro Calafate, 30 volumes, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013-2014.

———, *Obra Completa*, tomo I (Epistolografia), volume I (Cartas diplomáticas), coordenação Carlos Maduro, introdução Ana Lúcia M. de Oliveira e C. Maduro, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

———, *Obra Completa*, tomo I (Epistolografia), volume II (Cartas da Missão – Cartas da Prisão), coordenação e introdução de Miguel Real, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

———, *Obra Completa*, tomo I (Epistolografia), volume III (Cartas de Roma), coordenação e introdução de Ana Leal de Faria, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

———, *Obra Completa*, tomo I (Epistolografia), volume IV (Cartas de Lisboa – Cartas da Baía), coordenação e introdução de Mary del Priore e Paulo de Assunção, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

———, *Obra Completa*, tomo I (Epistolografia), volume V (Cartas e Papéis vários), coordenação Ana Lúcia M. de Oliveira e José Carlos L. de Miranda e introdução Ana Lúcia M. de Oliveira, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.

———, *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume I (Sermões do Advento, do Natal e da Epifania), coordenação e introdução de João Francisco Marques, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

———, *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume II (Sermão da Sexagésima e Sermões da Quaresma), coordenação e introdução de Aida Lemos e Micaela Ramon, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.

———, *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume III (Sermões da Quaresma), coordenação e introdução de Luís Filipe Silvério Lima, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

———, *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume IV (Sermões da Quaresma e da Semana Santa), coordenação de Valdimir Francisco Muraro e introdução de Fernanda Santos e Valmir F. Muraro, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

———, *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume V (Sermões da Páscoa e do Pentecostes), coordenação e introdução de Mário Garcia, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.

———, *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume VI (Sermões Eucarísticos), coordenação e introdução de Alcir Pécora, João Adolfo Hansen e Ricardo Ventura, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.

———, *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume VII (Sermões de Nossa Senhora), coordenação e introdução de João Adolfo Hansen, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

———, *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume VIII (Sermões do Rosário, Maria Rosa Mística I), coordenação e introdução de Carlos Maduro e José Paulo L. de Abreu, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.

- , *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume IX (Sermões do Rosário, Maria Rosa Mística II), coordenação e introdução de Ernesto Rodrigues, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.
- , *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume X (Sermões Hagiográficos I), coordenação de Carlota Urbano, José Carlos L. de Miranda e Margarida Miranda, e introdução de Carlota Urbano e Margarida Miranda, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- , *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume XI (Sermões Hagiográficos II), coordenação e introdução de David Sampaio Barbosa e Martinho Soares, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- , *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume XII (Sermões consagrados a São Francisco Xavier), coordenação e introdução de Nelson Verissimo, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- , *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume XIII (Sermões de incidência política), coordenação e introdução de Luís Machado de Abreu, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- , *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume XIV (Sermões Fúnebres), coordenação e introdução de João Francisco Marques, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- , *Obra Completa*, tomo II (Parenética), volume XV (Sermões e Discursos vários), coordenação de Fernando Cristóvão e introdução de Fernando Cristóvão e João Francisco Marques, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- , *Obra Completa*, tomo III (Profética), volume I (*História do Futuro e Voz de Deus ao Mundo, a Portugal e à Baía*), coordenação e introdução de Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- , *Obra Completa*, tomo III (Profética), volume II (*Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*), coordenação e introdução de Paulo Borges, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- , *Obra Completa*, tomo III (Profética), volume III (*Apologia*), coordenação e introdução de Adma Muhana, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- , *Obra Completa*, tomo III (Profética), volume IV (*Autos do Processo de Vieira na Inquisição*), coordenação e introdução de Adma Muhana, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- , *Obra Completa*, tomo III (Profética), volumes V e VI (*A chave dos Profetas*), coordenação e introdução de Pedro Calafate, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013.
- , *Obra Completa*, tomo IV (Varia), volume I (Escritos Políticos), coordenação e introdução de António Pedro Barbas Homem, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- , *Obra Completa*, tomo IV (Varia), volume II (Escritos sobre os Judeus e a Inquisição), coordenação de Guilherme d'Oliveira Martins, José Pedro Paiva e Joana Balsa de Pinho e introdução de Guilherme d'Oliveira Martins, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- , *Obra Completa*, tomo IV (Varia), volume III (Escritos sobre os Índios), coordenação e introdução de Ricardo Ventura, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.
- , *Obra Completa*, tomo IV (Varia), volume IV (Poesia e Teatro), coordenação e introdução de João Bortolanza, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014.

b) Outras fontes

- AGOSTINHO DE HIPONA, *Obras Completas de San Augustin*, 41 vols. Madrid, BAC, 1947-1995.
- ARISTÓTELES, *Obras Completas*. V. VIII, t. I: *Retórica*, prefácio e introdução de Manuel Alexandre Júnior, tradução e notas de Manuel A. Júnior, Paulo F. Alberto e Abel do N. Pena (CEFUL), 2.^a ed. (Biblioteca de Autores Clássicos), Lisboa, INCM/CEFUL, 2005.
- , *La Política*, trad. de Pedro Simón Abril, Madrid, Eds. Nuestra Raza, s.d..

- ARQUIVO DA SANTA SÉ (*online*): www.vatican.va/archive/index_po.htm. Aqui se podem consultar a Bíblia latina (*Nova Vulgata*), os documentos do Concílio Vaticano II, o *Código de Direito Canónico*, o *Catecismo da Igreja Católica*, ou o *Compêndio da Doutrina Social da Igreja*.
- BÁÑEZ, Domingo, *Apología de los hermanos dominicos contra la Concordia de Luis de Molina* (1595), trad., introd. e apêndice de Juan A. Hevia Echevarría, Oviedo, Fundación Gustavo Bueno, 2002.
- BOSSUET, Jacques Bénigne, *Discours sur l'Histoire universelle*, Paris, 1681.
- BOTERO, João, *Da razão de Estado*, coord. e introd. de Luís Reis Torgal, trad. de Raffaella Longobardi Ralha, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.
- CALAFATE, Pedro (dir.), *A escola ibérica da paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)*. Vol. 1: *Sobre as matérias da guerra e da paz*, coord. de A. M. TARRÍO e R. VENTURA, Coimbra, Almedina, 2015.
- , *A escola ibérica da paz nas universidades de Coimbra e Évora (séculos XVI e XVII)*. Vol. 2: *Escritos sobre a justiça, o poder e a escravatura*, coord. de P. CALAFATE, Coimbra, Almedina, 2015.
- CASTRO, D. João de, *A Aurora da Quinta Monarquia (1604-1605)*, introd. e edição de J. C. G. Serafim, supervisão científica de J. A. de F. Carvalho, Porto, Eds. Afrontamento/CITCEM, 2011.
- CIPRIANO DE CARTAGO, *Carta 66* [Cipriano a Florêncio], 8, 3; *Cartas*, introducción, traducción y notas de M.^a Luisa García Sanchidrián, Madrid, Ed. Gredos, 1998.
- CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromateis* [Miscelânea], IV, 8 (M. de GENOUDE, *Les Pères de l'Église*, t. v [Les Stromates], Paris, Sapia Libraire-Éditeur, 1839).
- DENZINGER, H.-HÜNERMANN, P., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica*, São Paulo, Paulinas/Loyola, 2005.
- DONNELLY, John P., SJ (ed.), *Jesuit Writings of the Early Modern Period, 1540-1640*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, Inc., 2006.
- FLEMING, Martha H., *The Late Medieval Pope Prophecies: The Genus nequam Group*, Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 1999.
- GREGÓRIO DE NISSA, *Homilias sobre o Eclesiastes*, IV; cf. ID., *Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supprting Studies*, ed. de Stuart G. Hall, Berlim/Nova Iorque, Walter de Gruyter, 1993.
- HOLDENRIED, Anke, *The Sibyl and Her Scribes: Manuscripts and Interpretation of the Latin Sibylla Tiburtina c. 1050-1500*, Aldershot/Burlington, Ashgate, 2006.
- INÁCIO DE LOIOLA, *Obras Completas*, edição, transcrição, introdução e notas de I. Iparraguirre y C. de Dalmases, 3.^a ed. rev., Madrid, BAC, 1977.
- , *The Autobiography of St. Ignatius Loyola*, trad. de Joseph F. O'Callaghan, introd. e notas de John C. Olin, N. Iorque, Fordham University Press, 1992.
- , *Exercícios Espirituais* [EE], tradução do autógrafo espanhol de Vital Cordeiro Dias Pereira, SJ, organização e notas de F. de Sales Baptista, SJ, 3.^a ed., Braga, Livraria AI, 1999.
- LAS CASAS, Bartolomeu de, *Historia de las Indias*, edição, prólogo, notas e cronologia de André Saint-Lu, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1956.
- , *Brevíssima relação da destruição de África*, trad. de Júlio Henriques, Lisboa, Eds. Antígona, 1996.
- LAPIDE, Cornélio a, *Commentarii in Sacram Scripturam*, 1567-1637 (Cornélio comentou praticamente todos os livros bíblicos, exceto Job e Salmos).

- LIRA, António Veloso de, *Espelho de Lusitanos em o cristal do Psalmo Quarenta e três, cuja vista em summa representa este reino em três estados [...]*, Lisboa, 1643.
- MCGINN, Bernard, *Visions of the End: Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, Nova Iorque, Columbia University Press, 1979.
- MERCADO, Tomás de, *Suma de tratos y contratos*, Sevilha, 1571.
- MIRANDA, Margarida, *Código pedagógico dos Jesuítas. Ratio studiorum da Companhia de Jesus (1599). Regime escolar e curriculum de estudos*, ed. bilingue latim-português, introd., versão e notas de M. Miranda, Braga, Faculdade de Filosofia-UCP/Província Portuguesa da SJ/Eds. Alcalá, 2008.
- MOLINA, Luís de, *Concordia del libre arbitrio con los dones de la gracia y con la presciencia, providencia, predestinación y reprobación divinas*, trad., introd. e notas de Juan A. Hevia Echevarría, Oviedo, 2007.
- OLIVEIRA, Fernando, *Arte da guerra do mar: estratégia e guerra naval no tempo dos Descobrimientos*, com estudo introdutório de António Silva Ribeiro, Lisboa, Edições 70, 2008.
- PADRES DA IGREJA (online): http://www.documentacatholicaomnia.eu/25_Migne.html. Coleção completa da Patrologia Latina (PL) e Patrologia Grega (PG), editadas por Jacques-Paul Migne.
- PAIVA, Sebastião de, *Tratado da Quinta Monarquia*, prefácio e revisão científica de Arnaldo do Espírito Santo, Introdução de José Eduardo Franco e Bruno Cardoso Reis, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2006.
- PÉRENNÈS François, *Dictionnaire de Bibliographie Catholique*, 5 vols., Paris, Ed. de Jacques-Paul Migne, 1838.
- POTESTÀ, Gian Luca-RIZZI, Marco (eds.), *L'Anticristo*, 3 vols., s.l., Fondazione Lorenzo Val-la/Arnoldo Mondadori Editore, 2005-2012 (1.º e 2.º vol.).
- SANTA SÉ (online): www.vatican.va/holy_father/index_po.htm. Para os documentos dos últimos Papas, desde Leão XIII (1878-1903).
- (online): www.vatican.va/roman_curia/index_po.htm. Para os documentos dos diversos dicastérios romanos.
- SEPÚLVEDRA, Juan Ginés de, *De regno et regis officio*, Lérida, 1571.
- SOTO, Domingo de, *De justitia et jure*, Salamanca, 1556.
- SUÁREZ, Francisco, *Defensio fidei III: Principatus politicus o la soberanía popular*, introdução e edição crítica bilingue de E. Elorduy e L. Pereña [Corpus Hispanorum de Pace 2], Madrid, Conselho Superior de Investigaciones Científicas, 1965, p. 9.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan, *Collección de Cánones de la Iglesia Española*, tomo II, Madrid, D. Anselmo Santa Coloma y Compañía, 1850.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, edição dirigida pelos regentes de estudos das províncias dominicanas de Espanha, 5 vols., 4.ª ed., Madrid, BAC, 1988-1994.
- , *De Veritate*, q. 14 (La Fe), introdução, tradução e notas de S. Gelonch e S. Arguello, Cuadernos de Anuario Filosófico 147, Pamplona, Universidade de Navarra, 2001.
- , *Comentário à Carta aos Romanos* (texto francês em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Biblica._Super_Epistulam_ad_Romanos,_FR.pdf).
- TORQUEMADA, Juan de, *La Monarquia indiana*, t. 3, Sevilha, 1615.

VOLTAIRE, *Œuvres complètes. XVIII: Essai sur les mœurs et l'esprit des nations, et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII*, vol. 2, Paris, Libr. De L. Hachette et C.ie, 1859.

2. Bibliografia secundária (estudos sobre Vieira)

- ABRÃO, Maria, *Lembra-te do futuro: a teologia de António Vieira à luz da História do Futuro*, Recife-São Paulo, Universidade Católica de Pernambuco/Eds. Loyola, 2012.
- ABREU, Luís Machado, «Moldura para um retrato de Vieira», in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, VII, 13-14 (2008), pp. 33-42.
- , «Reino e Império ou tensão do teológico e do político na obra de Vieira» (07/01/2016), conferência no Simpósio Internacional «Revisitar Vieira no Século XXI», realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, de 7 a 9 de Janeiro de 2016.
- ALEIXO, José Carlos B., «Pe. Antônio Vieira e a sua *História do Futuro*», in Sílvia M. AZEVEDO-Vanessa C. RIBEIRO (orgs.), *Vieira, vida e palavra*, São Paulo, Eds. Loyola/Pateo do Collegio, 2008, pp. 193-203.
- ALMEIDA, Isabel, «O que dizem "licenças". Ecos da fama da *Clavis Prophetarum*», in *Românica*, 18 (2009), pp. 27-57.
- ARCHER, Luís *et al.*, «Padre António Vieira no 3.º centenário da sua morte», número monográfico de revista *Brotéria*, 145, 4/5 (out./nov. de 1997).
- AZEVEDO, João Lúcio de, *História de António Vieira*, 2 vols., 3.ª ed., Lisboa, Clássica Editora, 1992.
- AZEVEDO, Sílvia M.-RIBEIRO, Vanessa Costa (orgs.), *Vieira: Vida e Palavra*, São Paulo, Ed. Loyola/Pateo do Collegio, 2008.
- BAPTISTA, Maria M.-FRANCO, José E., «António Vieira, esse povo de palavras», in *Ideação*. 19/1 (2008), pp., 17-93.
- BARROS, André de, *Vida do Padre Antonio Vieira*, Lisboa, Eds. J. M. C. Seabra e T. Q. Antunes, 1858.
- BESSELAAR, José van den, «Erudição, espírito crítico e acribia na *História do Futuro* de Antônio Vieira», in *Alfa*, 20/21 (1974-1975), pp. 45-79.
- , «Introdução», in António VIEIRA, *Livro antepreimeiro da História do Futuro*, ed. de J. van den Besselaar, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1983, pp. 7-16.
- , *Antônio Vieira: profecia e polémica*, Rio de Janeiro, EDUERJ, 2002.
- BETTIOL, Maria Regina B., *A escritura do intervalo: a poética epistolar de Antônio Vieira*, tese de doutoramento em Literatura Comparada, Portalegre, 2008.
- BORGES, Paulo A. Esteves, *A plenificação da história em Padre António Vieira: estudo sobre a ideia de Quinto Império na "Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício"*, Lisboa, INCM, 1995.
- BUESCU, Maria Leonor C., «Introdução», in António VIEIRA, *História do Futuro*, introd. actualização do texto e notas de M. L. C. Buescu, 2.ª ed., Lisboa, INCM, 1992.
- CALAFATE, Pedro, «A mundividência barroca de António Vieira», in *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, 3 vols., Braga, UCP /SI, 1999, 119-134.

- , «A escolástica peninsular no pensamento antropológico de António Vieira», in José Eduardo FRANCO (Coord.), *Entre a selva e a corte: Novos olhares sobre Vieira*, Lisboa-Florianópolis, Esfera do Caos, 2009, pp. 127-137.
- CANTEL, Raymond, *Prophétisme et messianisme dans l'œuvre d'Antonio Vieira*, Paris, Eds. Hispano-Americanas, 1960.
- CARREIRA, José Nunes, *Vieira: A Escritura no púlpito*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2006.
- CARVALHO, José Adriano de Freitas, «A piedade eucarística nos sermões do padre António Vieira», in *Via Spiritus*, 11 (2004), pp. 45-110
- CARVALHO, J. Vaz de, «António Vieira em conflito com a inquisição», in *Brotéria*, 145, 4/5 (1997), pp. 375-391.
- CASTRO, Aníbal Pinto de, *António Vieira: Uma síntese do barroco luso-brasileiro*, s.l., CTT Correios, 1997.
- , «Das incertezas da guerra à visão profética da paz na obra do Padre António Vieira», *Humanitas*, 58 (2006), 449-457.
- CENTENO, Yvette, «O padre António Vieira e o segundo corpo do rei», in F. BETHENCOURT-D. R. CURTO (orgs.), *A memória de Nação. Colóquio do Gabinete de Estudos de Simbologia*, realizado na Fundação Calouste Gulbenkian, 7-9 de outubro de 1987, Lisboa, Sá da Costa, pp. 295-318.
- COELHO, Alessandro Manduco, «Retórica e razão de Estado católica: o pensamento político do Padre António Vieira em favor da monarquia lusa», in *Prisma Jurídico*, 4 (2005), 125-139.
- COHEN, Thomas, *The Fire of Tongues: Antonio Vieira and the Christian Mission in Brasil*, tese de doutoramento em Stanford University, 1990.
- CONGRESSO INTERNACIONAL, *Terceiro Centenário da Morte do Padre António Vieira. Congresso Internacional. Actas*, 3 vols., Braga, Universidade Católica/Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999.
- DEAN, James S., «Politics and Pulpit in John Donne and António Vieira», in *Luso-Brazilian Review*, 34/1 [1997], pp. 43-55.
- ESPÍRITO SANTO, A. do, «Retórica e engenho na escrita do Padre António Vieira», in *Diana. Revista do Departamento de Linguística e Literaturas da Universidade de Évora*, 5-6 (2003-2004), pp. 173-200.
- , «A restauração do Templo de Ezequiel, das cerimónias e ritos judaicos», in Ana P. BANZA-Manuel C. PIMENTEL (eds.), *Uma jornada vieirina em Évora*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 2011, pp. 9-20.
- FRANCO, José E., «Teologia e utopia em António Vieira», in *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 11 (1999), pp. 153-245.
- , «Uma utopia católica sob suspeita: censura romana à *Clavis prophetarum* do padre António Vieira, SJ», in *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 18 (2006), pp. 473-484;
- , «Vieira e a possibilidade de um Mundo Novo: Quinto Império como projeto de cidadania do futuro», in Paulo Mendes PINTO et al. (orgs.), *Religião e ofensa: As religiões e a liberdade de expressão*, Lisboa, Eds. Universitárias Lusófonas/Tenacitas, 2009, pp. 101-114.
- (coord.), *Entre a selva e a corte: Novos olhares sobre Vieira*, Lisboa-Florianópolis, Esfera do Caos, 2009.
- FRANCO, J. E.-LEMO, A. S.-PEREIRA, P. S. (coords.), *Vieira, esse povo de palavras*, Lisboa, Esfera do Caos Editores, 2016.

- GOTAAS, Mary, *Bossuet and Vieira: A Study in National, Epochal, and Individual Style*, Washington, Catholic University of America Press, 1953.
- HANSEN, João A., «Correspondência de Antônio Vieira (1646-1694): o decoro», in *Discurso*, 31 (2000), pp. 259-284.
- , *Antônio Vieira: Cartas do Brasil: 1626-1697*, São Paulo, Hedra, 2003.
- , «Categorias metafísicas e teológico-políticas em Vieira», *Scripta*, v. 11, n.º 21 (2007), 187-202.
- , «Vieira e os estilos cultos: 'ut theologia rhetorica'», in *Letras, Santa Maria*, 21/43 (2011), pp. 25-62.
- HAUBERT, Maxime, *L'Église et la défense des «sauvages»: Le Père Antoine Vieira au Brésil*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 1964.
- HOORNAERT, Eduardo, «Teología y acción pastoral en Antonio Vieira sj: 1652-1661», in Pablo RICHARD (ed.), *Materiales para una Historia de la Teología en America Latina*, San José de Costa Rica, CEHILA/DEI, 1980, pp. 165-184.
- LIBÂNIO, João Batista, «Prólogo», in Maria ABRÃO, *Lembra-te do futuro: a teologia de António Vieira à luz da História do Futuro*, Recife-São Paulo, Universidade Católica de Pernambuco/Eds. Loyola, 2012, pp. 9-14.
- LIMA, Luís Filipe Silvério, *Padre Vieira: Sonhos proféticos, profecias oníricas. O tempo do Quinto Império nos sermões de Xavier Dormindo*, dissertação de mestrado em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, São Paulo, 2000.
- , *O império dos sonhos: Narrativas proféticas, sebastianismo e messianismo brigantino*, tese de doutoramento na Universidade de São Paulo, 2005; São Paulo, Alameda Casa Editorial, 2010.
- , «Dreams and Prophecies: The Fifth Empire of Father Antonio Vieira and Messianic Visions of the Bragança Dynasty in Seventeenth-Century Portugal and Brasil», in Ann M. PLANE-Leslie TUTTLE (eds.), *Dreams, Dreamers, and Visions: The Early Modern Atlantic World*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 2013, pp. 104-121.
- , «Between the New and the Old World: Iberian Prophecies and Imperial Projects in the Colonisation of the Early Modern Spanish and Portuguese Americas», in Andrew CROME (ed.), *Prophecy and Eschatology in the Transatlantic World, 1550-1800*, Londres, Palgrave Macmillan, 2016, pp. 33-64.
- LOPES, António, SJ, *Vieira, o Encoberto: 74 anos de evolução da sua utopia*, São João do Estoril, Principia, 1999.
- MADURO, Carlos Alberto de Seixas, *Um sermonário mariano de Vieira, Maria Rosa Mística*, Braga, UCP-FF, 2003.
- , *As artes do não-poder. Cartas de Vieira: um paradigma da retórica epistolar do barroco*, Lisboa, CLEPUL/CFUL, 2012.
- MARQUES, João Francisco, *A parenética portuguesa e a restauração - 1640-1668: a revolta e a mentalidade*, Porto, s.n., 1983.
- , *A parenética portuguesa e a dominação filipina*, Porto, INIC-Centro de História da Universidade, 1986.
- , «A crítica de Vieira ao poder político na escolha de pessoas e concessão de mercês», in *Revista de História*, 8 (1988), pp. 215-246;
- , «A parénese patriótica de Vieira no Brasil filipino e primórdios da Restauração», in *Bro-téria*, 145, 4/5 (1997), pp. 273-301.

- , «O púlpito barroco português e os conteúdos doutrinários e sociológicos – a pregação seiscentista do Domingo das Verdades», in *Via Spiritus*, 11 (2004), pp. 111-148.
- , «Crítica e doutrinismo sociopolítico do Pe. António Vieira na parénese quaresmal dos Sermões dos Pretendentes», in *Ideação*, XII, 19 (2008), pp. 113-141.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, Enrique, «Vieira y la esclavitud del negro, otra lectura del *Sermão da Epifania*», in *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira – Congresso Internacional. Actas*, vol. II, Braga, UCP/Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, pp. 745-761.
- MARTINI Marcus de, *As chaves do Paraíso: Profecia e alegoria na obra de Padre António Vieira*, tese de doutoramento na Universidade Federal de Santa Maria, 2011.
- , «Padre Antônio Vieira e o problema da permanência do espírito profético na Igreja», in *Philia&Filia*, 3/1 (2012), pp. 218-236.
- , «In Defense of Prophecy: The Inquisitorial Proceeding of Father Antônio Vieira», in LIMA, Luís F. S.-MEGIANI, Ana P. T. (eds.), *Visions, Prophecies and Divinations: Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 195-214.
- MENDES, João, *Homens e problemas*, I, Lisboa, Editorial Verbo, 1983.
- MENDES, Margarida Vieira, *A oratória barroca de Vieira*, Lisboa, Caminho, 1989; ²2003.
- , «Comportamento profético e comportamento retórico em Vieira», in *Semear. Revista da Cátedra Padre António Vieira de Estudos Portugueses*, 2 (1997), pp. 87-102.
- MENDES, M. V.-Marquilhas, Rita, «A quarta mão: um manuscrito de Clavis prophetarum do padre António Vieira», in *Confluência. Revista do Instituto de Língua Portuguesa*, 9 (1995), pp. 13-21.
- MENDES, Margarida V. et al. (orgs.), *Vieira escritor*, Lisboa, Cosmos, 1997.
- MOLTMANN, J., *La venida de Dios: escatología cristiana*, trad. de C. Ruiz-Garrido, Salamanca, Sígueme, 2004.
- MONTEIRO, Maria do R.-PIMENTEL, Maria do R. (coords.), *Padre António Vieira: o tempo e os seus hemisférios* [Congresso Internacional Vieira – O Tempo e os seus Hemisférios, Lisboa, 2008], Lisboa, Eds. Colibri, 2011.
- MUHANA, Adma Fadul, "A Clavis Prophetarum de Antônio Vieira", in Heitor MEGALE (org.), *Para Segismundo Spina: Língua, Filologia e Literatura*, São Paulo, Iluminuras/FAPESP/EDUSP, 1995, p. 215.
- , «O processo inquisitorial de Vieira aspectos profético-argumentativos», in *Semear*, 2 (1997), 9-21.
- NETO, J. R. Maia, «Vieira's epistemology of History», in Karl A. KOTTMAN (ed.), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. II: Catholic Millenarianism: from Savonarola to the Abbé Grégoire*, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 2001, pp. 79-89.
- NEVES, Luiz Felipe B., *Transcendência, poder e cotidiano: as cartas de missionário do padre António Vieira*, Rio de Janeiro, Atlântica/EDUERJ, 2004.
- NOVINSKY, Anita, «Padre Antônio Vieira, a Inquisição e os judeus», in *Novos Estudos*, 29 (1991), pp. 172-181.
- PAIVA, José Pedro, «Revisitar o processo inquisitorial do padre António Vieira», in *Lusitania Sacra*, 2.^a Série, XXIII (2011), pp. 151-168.
- PÉCORA, Alcir, *Teatro do sacramento: a unidade teológico-retórico-política nos sermões de António Vieira*, São Paulo-Campinas, Universidade, 1994; [Edição comemorativa do quarto cen-

- tenário do nascimento do padre António Vieira] Campinas-São Paulo, Editora UNICAMP/EDUSP, 2008.
- , «Vieira: culto/anticulto», in *Suplemento*, 1309 [2008], pp. 3-7.
- , «O bom selvagem e o boçal: argumentos de Vieira em torno da imagem do “índio boçal”», in J. Eduardo FRANCO (org.), *Entre a selva e a corte. Novos olhares sobre Vieira*, Lisboa-Florianópolis, Esfera do Caos, 2009, pp. 49-60.
- PELOSO, Silvano, «O paradigma bíblico como modelo universalista de leitura em António Vieira», in *Brotéria*, 145 (1997), n.º 10, pp. 557-566.
- , *Antonio Vieira e l'impero universale: La Clavis prophetarum e i documenti inquisitoriali*, Viterbo, Sette Città, 2005.
- , *La Clavis prophetarum di Antonio Vieira: storia, documentazione e ricostruzione del testo sulla base del ms. 706 della Biblioteca Casanatense di Roma*, Viterbo, Sette Città, 2009.
- PEREIRA, Paulo Silva, «Poder e eloquência sacra em António Vieira», in C. REIS-J. A. CARDOSO Bernardes-M. H. BERNARDES (coord.), *Uma coisa na ordem das coisas. Estudos para Ofélia Paiva Monteiro*, Coimbra, Imprensa da UC, 2012, pp. 631-642.
- PINTO, Porfírio, «A retórica "profética" do Padre António Vieira», in *Brotéria*, 177/4 (2013), pp. 245-256.
- PINTO, António Vaz, SJ, *et al.*, «Vieira: 1697» número monográfico da revista *Oceanos*, 30/31 (abril-setembro de 1997).
- PIRES Alves, «Vieira na leitura exemplar de João Mendes», in *Brotéria*, 145 (1997), pp. 469-492.
- RAMIÈRE, Henri, *Les espérances de l'Église*, Paris, 1961.
- RAMON, Micaela, «Um Vieira bem diferente: o dramaturgo pedagogo» (09/01/2016), conferência no Simpósio Internacional «Revisitar Vieira no Século XXI», realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, de 7 a 9 de Janeiro de 2016.
- REAL, Miguel, *Padre António Vieira e a cultura portuguesa*, Matosinhos, Quidnovi, 2008.
- , «Padre António Vieira: A arquitectónica do Quinto Império na carta Esperanças de Portugal (1659)», in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, VII, 13/14 (2008), 107-140.
- REIS, Bruno Cardoso, «Política, Religião e Direitos humanos no século XVII: Vieira, Locke e Bayle», in *Lusitania Sacra*, 11 (1999), pp. 111-151.
- ROCHA, Acílio Estanqueiro, «Sociedade e poder político em António Vieira» (09/01/2016), conferência de encerramento do Simpósio Internacional «Revisitar Vieira no Século XXI», realizado na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, de 7 a 9 de Janeiro de 2016.
- ROSSATTO, Noeli D.-MARTINI, Marcus de, «Milénarismo em Joaquim de Fiore e António Vieira», in revista *Mirabilia* 14 (2012), pp. 283-284. <http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012_01_14.pdf> (consulta em 16 de março de 2017).
- RUSSEL-WOOD, A. J. R., «The Fire of Tongues: Antonio Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal», in *The Catholic Historical Review*, 85/4 (1999), pp. 675-677.
- SALOMON, Herman P. (ed.), *Queimar Vieira em estátua. As Apologias (1738, 1743) do Senhor Inquisidor António Ribeiro de Abreu em resposta às Notícias recônditas atribuídas ao Pe. António Vieira (1608-1697)*, transcrição, anotação e introdução de H. P. Salomon, Lisboa, UL/FLUL/Cátedra de Estudos Sefarditas «Alberto Benveniste»/Rede de Judiarias de Portugal, 2014.
- SANTOS, Leonel Ribeiro dos, «Da verdade e do tempo: António Vieira e a "Controvérsia dos Antigos e dos Modernos"», in José E. FRANCO (coord.), *Entre a selva e a corte: Novos olhares sobre Vieira*, Lisboa/Florianópolis, Esfera do Caos, 2009, pp. 79-89.

- SANTOS, Ana Paula Banza de F., *A Representação de Vieira: nos bastidores da obra profética*, tomo I, Universidade de Évora, 2000.
- , «Erudição, memória e génio em Padre António Vieira (um contributo para a controversa questão da erudição vieiriana)», in *Diana. Revista do Departamento de Linguística e Literatura da Universidade de Évora*, 5-6 (2003-2004), pp. 45-67.
- SARAIVA, António José, «O Pe. António Vieira e a liberdade dos Índios» (1963), «O Pe. António Vieira e a questão da escravatura dos negros no século XVII» (1967) e «António Vieira, Menasseh ben Israel e o Quinto Império» (1972); publicados em *História e Utopia: estudos sobre Vieira*, Lisboa, ICLP, 1992.
- , «O pregador, Deus e o seu povo na Bahia em 1940: estudo do *Sermão pela Vitória de Nossas Armas contra as dos Holandeses*» (1970); publicado depois em *O discurso engenhoso: ensaios sobre Vieira*, Lisboa, Gradiva, 1996, pp. 111-137.
- , *O discurso engenhoso. Ensaaios sobre Vieira*, Lisboa, Gradiva, 1996.
- SILVA, Jaqueson Luiz da, *Arquitetura do Quinto Império em Vieira*, tese de doutoramento na Universidade Estadual de Campinas, 2007.
- SMULDERS, Frits, «Que diga o herege, que Deus está holandês?! O *Sermão pelo Bom Sucesso das Armas de Portugal contra as de Holanda* (1640) em duas versões com diferenças úteis e fúteis», in *Terceiro Centenário da morte do Padre António Vieira: Congresso Internacional. Actas*, vol. III, Braga, UCP-Província Portuguesa da Companhia de Jesus, 1999, pp. 1559-1576.
- VAINFAS, Ronaldo, *António Vieira: Jesuíta do Rei*, São Paulo, Companhia das Letras, 2011.
- VALDEZ, Maria Ana Travassos, *Historical Interpretations of "Fifth Empire". Dynamics of Periodization from Daniel to António Vieira, S.J.*, tese de doutoramento em História Antiga, Lisboa, FLUL, 2008.
- , "Rethinking the Fifth Empire: Antonio Vieira and the Clavis Prophetarum", *e-JPH*, 10/2 (Winter 2012), 58-75.
- , «Vieira Between History of the Future and Clavis Prophetarum», in LIMA, Luís F. S.-MEGIANI, Ana P. T. (eds.), *Visions, Prophecies and Divinations: Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Leiden-Boston, Brill, 2016, pp. 215-229.
- VERÍSSIMO, Nelson, «Catequizar e instruir: o perfil dos *pescadores de almas*, segundo o padre António Vieira», in *Limite*, 5 (2011), pp. 91-102.

3. Bibliografia auxiliar

a) Primeira parte: Alicerces

- BALTHASAR, Hans U. von, *Teodramática. 2: Las personas del drama: el hombre en Dios*, Madrid, Encuentro, 1992.
- BARTHÉLEMY, Dominique (ed.), *Critique Textuelle de l'Ancien Testament. 2. Isaïe, Jérémie, Lamentations*, Friburgo (Suíça)/Göttingen, Éd. Universitaires de Fribourg/Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- BASCHERA, Luca, «Ethics in Reformed Orthodoxy», in Herman J. SELDERHUIS (ed.), *A Companion to Reformed Orthodoxy*, Leiden/Boston, Brill, 2013, pp. 519-552.

- BEDOUELLE, Guy, «L'humanisme et la Bible», in G. BEDOUELLE-B. ROUSSEL, *Bible de tous les temps: Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, Éd. Beauchesne, 1989, pp. 53-121.
- BEDOUELLE, Thierry, *La Théologie*, Paris, PUF, 2009.
- BENSON, Robert L., et alii (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Cambridge (Ma.), Harvard University Press, 1982.
- BOFF, Clodovis, *Teoria do método teológico*, 2.^a ed. rev., Petrópolis, Vozes, 1998, pp. 390-424.
- BOUWSMA, William J., «Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought», in Heiko A. OBERMAN-Thomas A. BRADY Jr. (eds.), *Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of Its European Transformations*, Leiden, Brill, 1987, pp. 3-60.
- BROWN, Stephen F.-FLORES, Juan C., *Historical Dictionary of Medieval Philosophy and Theology*, Lanham (Maryland)/Plymouth, Scarecrow Press, 2007.
- BURNETT, Stephen G., *Christian Hebraism in the Reformation Era (1500-1660): Authors, Books, and the Transmission of Jewish Learning*, Leiden, Brill, 2012.
- CANTÙ, Francesca, «Il generalato di Claudio Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù. Note e prospettive sulle missioni americane», in *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: Espiritualidade e cultura*, vol. 1, ICP-FLUP, 2004, pp. 151-170.
- CARREIRA, José Nunes, «Frei Jerónimo da Azambuja: De Prior da Batalha a exegeta consumado», in *Leiria-Fátima. Órgão Oficial da Diocese*, III/8 [maio-agosto de 1995], pp. 415-153.
- CHENU, Marie-Dominique, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris Vrin, 1950.
- CODINA, Víctor, SJ, «*Dos Banderas*» como lugar teológico, Barcelona, Cristianisme i Justícia, 2009.
- CODINA MIR, Gabriel, *Aux sources de la pédagogie des Jésuites: Le «modus parisiensis»*, Roma, Instituto Histórico da Companhia de Jesus, 1968.
- , «The 'Modus Parisiensis'», in Vincent J. DUMINUCO (ed.), *The Jesuit Ratio Studiorum: 400th Anniversary Perspectives*, N. Iorque, Fordham University Press, 2000, pp. 27-49.
- CONGAR, Yves, «Théologie», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. 15-1, Paris, Libr. Letouzey et Ané, 1946, cc. 341-502.
- COSTA, Maurizio, SJ, «Banderas», in GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de espiritualidade ignaciana*, pp. 211-221.
- CREHAN, F. J., SJ, «The Bible in the Roman Catholic Church from Trent to the Present Day», in S. L. GREENSLADE (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 3: The West from the Reformation to the Present Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 199-237.
- DAHAN, Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval: XII^e-XIV^e siècles*, Paris, Cerf, 1999.
- ESPÍRITO SANTO, Arnaldo, «A retórica do elogio», in *eHumanista*, 22 (2012), pp. 190-210.
- EVANS, Gillian R., *Old Arts and New Theology: The Beginnings of Theology as an Academic Discipline*, Oxford/N. Iorque, Clarendon Press/Oxford University Press, 1980.
- , *The Language and Logic of the Bible*, Londres/N. Iorque, Cambridge University Press, 1984.
- FERNÁNDEZ MARCOS, Natalio, *Filología bíblica y humanismo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012.
- FERNÁNDEZ-TEJERO, Emilia-FERNÁNDEZ-MARCOS, Natalio, «Scriptural Interpretation in Renaissance Spain», in Magne SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Inter-*

- pretation. Vol. II: From the Renaissance to the Enlightenment, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 231-253.
- FINDLEN, Paula, «Historical Thought in the Renaissance», in Lloyd KRAMER-Sarah MAZA (eds.), *A Companion to Western Historical Thought*, Oxford/Malden, Blackwell Publishers, 2002, pp. 99-120.
- FIORENZA, Francis S., «Systematic Theology: Task and Methods», in Francis S. FIORENZA-John P. GALVIN (eds.), *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives*, 2.^a ed., Minneapolis, Augsburg Fortress, 2001.
- FLEMING, David L., SJ, «Reino», in GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de espiritualidade ignaciana*, dir. por José G. de Castro, vol. 2, Bilbao-Santander, Mensajero/Sal Terrae, 2007, pp. 1562-1565.
- FLORIO, Lucio, «Creación y teodrama : incorporación de la historia de la vida en el horizonte de la Teodramática de H. U. von Balthasar» [en línea]. *Jornadas Diálogos: Literatura, Estética y Teología. La libertad del Espíritu*, V, 17-19 septiembre 2013. Universidad Católica Argentina. Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires. Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/ponencias/creacion-teodrama-incorporacion-historia-vida.pdf> [consultado em 22.01.2015].
- FORLIVESI, Marco, «A Man, an Age, a Book», in M. FORLIVESI (ed.), «*Rem in sepsa cernere*». *Saggi sul pensiero di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*, Pádua, Il Poligrafo, 2006, pp. 23-144.
- GARCÍA RODRIGUEZ, J. António, SJ, «Amor», in GRUPO DE ESPIRITUALIDAD IGNACIANA, *Diccionario de espiritualidade ignaciana*, dir. por José G. de Castro, vol. 1, Bilbao-Santander, Mensajero/Sal Terrae, 2007, pp. 148-157.
- GARREAU, Albert, *Frère Roger Bacon*, Paris, Éditions Franciscaines, 1942.
- GOMES, Joaquim Ferreira, «O "modus parisiensis" como matriz da pedagogia jesuíta», in *Revista Portuguesa de Pedagogia*, XXVIII/1 (1994), pp. 3-25.
- GOTTLIEB, Isaac B., «Medieval Jewish Exegesis on Dual Incipits», in *Journal of Hebrew Scriptures*, vol. 12, art. 11, 2012 (acedido em www.jhsonline.org/Articles/article_176.pdf, a 6 de setembro de 2013).
- GRENDLER, Paul F., *Renaissance Education Between Religion and Politics*, Aldershot/Burlington, Ashgate, 2006.
- GUTEN, A. F. von, «La contribution des 'Hébreux' à l'œuvre exégétique de Cajétan», in O. FATIO-P. FRAENKEL (eds.), *Histoire de l'exégèse au XV^e siècle*, Genebra, Droz, 1978, pp. 46-83.
- HAAN, Annet den, «Giannozzo Manetti's *New Testament*: New evidence on sources, translation process and the use of Valla's *Annotationes*», in *Renaissance Studies*, 25/5 (november 2014), pp. 731-747.
- HALL, Basil, «Biblical Scholarship: Editions and Commentaries», in S. L. GREENSLADE (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 3: The West from the Reformation to the Present Day*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975, pp. 38-93.
- HAMILTON, Alastair, «Humanists and the Bible», in Jill KRAYE (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Humanism*, 6.^a ed., Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 100-117.
- HARRISON, Peter, «Fixing the Meaning of Scripture: The Renaissance Bible and the Origins of Modernity», in *Concilium*, 294/1 (2002), pp. 102-110; edição online em http://epublications.bond.edu.au/hss_pubs/65 (acedido em 6 de setembro de 2013).
- HUGON, Eduard, «De la division de la théologie en spéculative, positive, historique», in *Revue thomiste*, 1910, pp. 652-656.

- JENKINS, A. K.-PRESTON, P., *Biblical Scholarship and the Church: A Sixteenth-century Crisis of Authority*, Hampshire/Burlington, Ashgate, 2007.
- JESCHKE, Thomas, «John Capreolus», in Henrik LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, Dordrecht-Heidelberg-Londres-N. Iorque, Springer, 2010, pp. 606-608.
- KUNTZ, Marion L., *Guillaume Postel, Prophet of the Restitution of All Things: His Life and Thought*, Haia, Springer Science & Business Media, B.V., 1981 (Prefácio de Paul O. Kristeller).
- LECLERCQ, Jean, «From Gregory the Great to Saint Bernard», in G. W. H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 2: The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge/N. Iorque/Melbourne, Cambridge University Press, pp. 183-197.
- LÖSER, Werner, «Hans Urs von Balthasar and Ignatius Loyola», in *The Way*, 44/4 (2005), pp. 115-130.
- LUBAC, Henri de, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier-Montaigne, 1959-1964.
- LUSCOMBE, David E., *The School of Peter Aberlard: The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge/N. Iorque, Cambridge University Press, 1969.
- MARGUERAT, Daniel-BOURQUIN, Yvan, *Para ler as narrativas bíblicas*, Prior Velho, Paulinas, 2012.
- MARLÉ, René, «Teología practica y espiritual», in B. LAURET-F. REFOULÉ (eds.), *Iniciación a la práctica de la Teología. I. Introducción*, 2.ª ed., Madrid, Ediciones Cristiandad, 1984, pp. 293-304.
- MIRANDA, Margarida, «Uma 'Paideia' humanística: a importância dos estudos literários na pedagogia jesuítica do séc. XVI», in *HVMANITAS*, XLVIII (1996), pp. 223-256.
- MOIOLI, G., «Teología espiritual», in Stefano de FIORES-Tullo GOFFI (eds.), *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, 2.ª ed., Madrid, Paulinas, 1983, pp. 1349-1358.
- MOTTA, Franco, *Bellarmino: Una teologia politica della Controriforma*, Bréscia, Morceliana, 2005.
- MURPHY, A., «II. Humanismo cristiano», in René LATOURELLE-Rino FISICHELLA (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Paulinas, pp. 588-600.
- MURRAY, Luke, «Cornelius a Lapide and Catholic Hebrew studies after Trent», An Essay presented at the Renaissance Society of American Annual Meeting, March 27, 2014, p. 10s; texto online: www.academia.edu/7080496/Cornelius_a_Lapide_and_Catholic_Hebrew_Studies_after_Trent (consultado a 12 de fevereiro de 2015).
- O'MALLEY, John W., *Los primeros jesuitas*, Bilbao/Santander, Mensajero-Sal Terrae, 1993.
- PAGOLA, J. A., *Jesús. Aproximación histórica*, 5.ª ed., Madrid, PPC, 2007.
- PALOMO, Federico, «Anaqueles de sacra erudición: Libros y lecturas de un predicador en el Portugal de mediados del siglo XVII», in *Lusitania Sacra*, 2.ª série, 18 (2006), pp. 117-146.
- PALUMBO, Cecilia Avenatti de, «Mirar adentro, actuar desde el centro. Por la via pulchritudinis a la acción teodramática: una voz cristiana en el escenario de la postmodernidad», *Atualidade Teológica – Revista do Departamento de Teologia da PUC-RIO*, XVII-44 (maio-agos. 2013), pp. 332-343.
- PETITMENGIN, Pierre, «Les patrologies avant Migne», in A. MANDOUZE-J. FOUILHERON [eds.], *Migne et le renouveau des études patristiques: actes du colloque de Saint-Flour, 7-8 juillet 1975*, Paris, Beauchesne, 1985.

- PURY, Albert de, «Le canon de l'Ancien Testament», in T. ROMER-J.-D. MACCHI-C. NIHAN (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genebra, Labor et Fides, 2009, pp. 19-41.
- QUENTIN, D. H., *Mémoire sur l'établissement du texte de la Vulgate*, Rome, 1922.
- REVENTLOW, Henning G., *History of Biblical Interpretation. Volume 3: Renaissance, Reformation, Humanism*, trad. de James O. Duke, Atlanta, SBL, 2010.
- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, «Jesuitas en América: utopía y realidad en las reducciones del Paraguay», in José I. TELLECHEA *et al.*, *Jesuitas: una misión, un proyecto*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2007, pp. 31-57.
- RODRIGUES, Francisco, *A formação intelectual do jesuíta: leis e factos*, Porto Livraria Magalhães e Moniz, 1917.
- RODRIGUES, Manuel A., «Sagrada Escritura e espiritualidade nas universidades de Coimbra e Salamanca no século XVI», in *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 0 (2003), pp. 107-117.
- ROSA, Teresa M. R. da Fonseca, *História da Universidade Teológica de Évora (séculos XVI a XVIII)*, Lisboa, Instituto de Educação da Universidade de Lisboa, 2013.
- ROSENTHAL, Erwin I. J., «The Study of the Bible in Medieval Judaism», in G. W. H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 2: The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge/N. Iorque/Melbourne, Cambridge University Press, pp. 252-279.
- SANTOS, Fernanda, *O Colégio da Bahia: Uma (quase) universidade na América Portuguesa (1556-1763)*, Lisboa, Theya Editores, 2015.
- SCHOCHET, Gordon-OZ-SALZBERGER, Fania-JONES, Meirav (eds.), *Political Hebraism: Judaic Sources in Early Modern Political Thought*, Jerusalém/N. Iorque, Shalem Press, 2008.
- SESBOUÉ, Bernard, «Exposición de la fe y apología en la Edad Media», in ID. [dir.], *Historia de los dogmas. IV: La Palabra de la salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, pp. 61-104.
- , «Spiritualité ignatienne et théologie», in *Revue de Spiritualité Ignatienne*, 115 (2007), pp. 27-35.
- SMALLEY, Beryl, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2.^a ed. rev., Oxford/N. Iorque, Blackwell-Philosophal Library, 1952.
- , «The Bible in the Medieval Schools», in G. W. H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible. Vol. 2: The West from the Fathers to the Reformation*, Cambridge/N. Iorque/Melbourne, Cambridge University Press, pp. 197-220.
- SMITH, Lesley, «Nicholas de Lyra and the Old Testament Interpretation», in Magne SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 49-63.
- SÖHNGEN, Gottlieb, «La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia», in J. FEINER-M. LÖHRER (eds.), *Mysterium Salutis: Manual de teología como historia de la salvación. I: Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Madrid, Cristiandad, 1969, pp. 977-1052.
- STEINMUELLER, John E., «The History of the Latin Vulgate», in *The Homiletic & Pastoral Review*, 39 (1938), pp. 252-257 e 347-361; edição online em www.catholicculture.org/culture/library/view.cfm?id=7470 (acedido em 14 de fevereiro de 2015).
- STINGER, Charles L., *Humanism and the Church Fathers: Ambrogio Traversari (1386-1439) and Christian Antiquity in the Italian Renaissance*, Albany, State University of New York Press, 1977.

- , «Italian Renaissance Learning and the Church Fathers», in Irena D. BACKUS (ed.), *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, vol. 2, Leiden, Brill, 1997, pp. 473-510.
- TSHIBANGU, Tharcisse, *Théologie positive et théologie spéculative: position traditionnelle et nouvelle problématique*, Lovaina, 1965.
- VANDERJAGT, Arjo, «Ad fontes! The Early Humanist Concern for the *Hebraica veritas*», in Magne SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 154-189.
- VERGARA CIORDIA, Javier, «El humanismo pedagógico en los colegios jesuíticos del siglo XVI», in *Studia Philologica Valentina*, 10/7 (2007), pp. 171-200.
- VERGER, Jacques, *La Renaissance du XII^e siècle*, Paris, Le Cerf, 1999.
- VILANOVA, Evangelista, *Historia de la Teología cristiana. I. De los orígenes al siglo XV*, Barcelona, Herder, 1987.
- , *Historia de la teología cristiana: II. Prerreforma, Reformas, Contrarreforma*, Barcelona, Herder, 1989.
- WICKS, Jared, «Catholic Old Testament Interpretation in the Reformation and Early Confessional Eras», in Magne SÆBØ (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Vol. II: From the Renaissance to the Enlightenment*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2008, pp. 617-648.
- WURTHWEIN, Ernst, *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*, 2.^a ed., Grand Rapids, Eerdmans Publishing Company, 1995.
- ZURETTI, Juan Carlos, «Un precursor de los derechos humanos en el Tucumán del siglo XVI: el Padre Diego de Torres Bollo, SJ», in *Teología*, 57 (1991), pp. 13-22.

b) Segunda parte: Choupanas

- ALBUQUERQUE, Martim de, *Um percurso da construção ideológica do Estado. A recepção lipsiana em Portugal: estoicismo e prudência política*, Lisboa, Quetzal Editores, 2002.
- , «Para uma teoria política do Barroco em Portugal: A Summa Política de Sebastião César de Meneses (1649-1650)», in *Revista de História*, 4 (1981), pp. 63-101.
- ANTUNES, Padre Manuel, «O *homo misericors* (II)», in *Brotéria*, 96/1 (1973), pp. 14-22.
- ARANDA, Antonio, «La cuestión teológica de la encarnación del Verbo. Relectura de três posiciones características», in *Scripta Theologica*, 25/1 (1993), pp. 49-94.
- ASSUNÇÃO, Paulo de, «O pensamento económico do [padre] António Vieira: um mar de pensamentos na busca de soluções para Portugal», in *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, VII, 13/14 (2008), pp. 159-180.
- BADILLO O'FARRELL, Pablo-PASTOR PÉREZ, Miguel A. (eds.), *Tácito y tacitismo en España*, Barcelona, Anthropos, 2014.
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Sponsa Verbi. II. Ensayos Teológicos*, Madrid, Eds. Encuentro/Eds. Cristiandad, 2001.
- BARBOSA, David S., «*Stimulus Pastorum*: texto e contexto de uma proposta de renovação», in *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 15 (2003), pp. 15-41.
- BELTRÁN TORREIRA, Federico M. S., «"Siervos del Anticristo". La creación del mito histórico del enemigo interno en las fuentes hispanovisigodas», in *Memoria, mito y realidad en la historia*

medieval - XIII Semana de Estudios Medievales, Nájera, del 29 de julio al 2 de agosto de 2002, pp. 85-127.

- BENJAMIN, Walter, *Origem do drama trágico alemão*, ed. e trad. de João Barrento, 2.^a ed., Belo Horizonte, Autêntica Editora, 1925.
- BERARDINELLI, Cleonice, «Pretos, índios e judeus nos sermões de Vieira» (2008), texto descarregado da Biblioteca Digital Camões, in http://cvc.instituto-camoes.pt/conhecer/biblioteca-digital-camoes/doc_details.html?aut=437.
- BERGADÁ, María Mercedes, «La condemnation de l'esclavage dans l'Homélie IV», in S. G. HALL (ed.), *Gregory of Nyssa: Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies*, Berlin-Nova Iorque, De Gruyter, 1993, pp. 185-196.
- BERGER, K.-BEINERT, W., «Episcopado», in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi – Enciclopedia Teológica*, vol. 2, 2.^a ed., Barcelona, Herder, 1976, pp. 607-617.
- BETHENCOURT, Francisco, *História das Inquisições: Portugal, Espanha e Itália, séculos XV-XIX*, s.l., Temas e Debates, 1996.
- , *Racisms: From the Crusades to the Twentieth Century*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2013.
- BLACKBURN, Robin, *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern 1492-1800*, Londres/Nova Iorque, Verso, 1998.
- BLUMENKRANZ, B., *Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen Age*, Londres, Variorum Reprints, 1977.
- BONNET, Stéphane, «Botero machiavélien ou l'invention de la raison d'État», in *Les Études philosophiques*, 66 (2003/3), PUF, pp. 315-329.
- Dionisio BOROBIO, *Eucaristia*, Madrid, BAC, 2000.
- BOURGEOIS, H.-SESBOUË, B., «La doctrina sacramental del Concilio de Trento», in B. SESBOUË (dir.), *Historia de los Dogmas. Tomo III: Los signos de la salvación* (H. Bourgeois, B. Sesbouë e P. Tihon), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, pp. 113-158.
- BOUWSMA, William J., «Stoicism and Augustinianism in Renaissance Thought», in Heiko A. OBERMAN-Thomas A. BRADY Jr. (eds.), *Itinerarium Italicum: The Profile of the Italian Renaissance in the Mirror of Its European Transformations*, Leiden, Brill, 1975, pp. 3-60.
- BRAGA, Isabel D., *Os estrangeiros e a Inquisição portuguesa (séculos XVI-XVII)*, Lisboa, Hugin, 2002.
- BRÁSIO, António, «O espírito missionário de Portugal na época dos Descobrimentos», in *Lusitania Sacra*, 5 (1960-1961), pp. 101-120.
- BRAUDE, Benjamin, «Cham et Noé. Race et esclavage entre judaïsme, christianisme et islam», in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 57/1 (2002), pp. 93-125.
- BUENO DE LA FUENTE, Eloy, *Eclesiología*, Madrid, BAC, 1998.
- BUESCU, Ana Isabel, «A reconfiguração das dioceses no reinado de D. João III: poder(es) e conflito(s)», in José E. FRANCO-João P. OLIVEIRA E COSTA (dir.), *Diocese do Funchal: A primeira diocese global – História, cultura e espiritualidades*, Funchal, Diocese de Funchal, 2015, pp. 143-152.
- CADIER, Jean, «Saint Augustin et la Réforme», in *Recherches Augustiniennes et Patristiques*, 1 (1958), pp. 357-371.
- CALAFATE, Pedro (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português. Vol. II: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Caminho, 2001.

- , *Da origem popular do poder ao direito de resistência: Doutrinas políticas no século XVII em Portugal*, Lisboa, Esfera do Caos Editores, 2012.
- CAMPOREALE, Salvatore I., *Lorenzo Valla: Umanesimo e teologia*, Florença, Instituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1972.
- , «Lorenzo Valla, *Adnotationes in Novum Testamentum* ed *Encomion S. Thomae*: Alle origini della 'teologia umanistica' nel primo '400», in *Memorie dominicane*, 31 (2000), pp. 71-84; texto online www.smn.it/convento/campo.htm (última consulta em 2.11.2015).
- , *Lorenzo Valla: Umanesimo, riforma e controriforma, studi e testi*, Roma, Storia e Letteratura, 2002.
- CANTÚ, Francesca, «Il generalato di Claudio Acquaviva e l'identità missionaria della Compagnia di Gesù. Note e prospettive sulle missioni americane», in AA.VV., *A Companhia de Jesus na Península Ibérica nos sécs. XVI e XVII: espiritualidade e cultura*, Actas do Colóquio Internacional - Maio 2004, vol. I, Porto, ICP-FLUP/CIUHE da UP, 2004, pp. 151-170.
- CAPDEVILA, M. i., *El ideario de lo sacro en Gregorio Magno (590-604). De los santos en la diplomacia pontificia*, tese de doutoramento na Universidade de Barcelona, 2013.
- CARRARA, Ângelo A., «A população do Brasil, 1570-1700: uma revisão historiográfica», in *Revista Tempo*, 20 (2014), pp. 1-21.
- CASTELLOTE, Salvador, *Francisco Suárez: Teoría sobre el espacio. De la inmensidad de Dios, al «espacio imaginario» y a los «mundos posibles»*, Valencia, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 2015.
- CASTILLO, José M., «Opción preferencial por los pobres», in GEI, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 2 (G-Z), Bilbao-Santander, Eds. Mensajero/Sal Terrae, 2007, pp. 1352-1359.
- CASTILLO GÓMEZ, A., «Del tratado a la práctica. La escritura epistolar en los siglos XVI y XVII», in C. SÁEZ-A. CASTILLO GÓMEZ (eds.), *La Correspondencia en la Historia - Modelos y prácticas de la escritura epistolar*, Alcalá de Henares, Ed. de Autores, 2002, pp. 79-89.
- CASTRO, Aníbal Pinto de, *Retórica e teorização literária em Portugal. Do humanismo ao neoclasicismo*, Coimbra, Centro de Estudos Românicos, 1973.
- CERDÁN, Alfonso Esponera, «Bartolomé de las Casas y la esclavización de los negros, según las aportaciones de I. Pérez Fernández, OP (+2001)», in A. Gutiérrez ESCUDERO-M. L. Laviana CUETOS (coords.), *Estudios sobre América: siglos XVI-XX*, Sevilla, AEA, p. 107-122.
- CHEVALIER, Françoise, *Prêcher sous l'Édit de Nantes: La prédication réformée au XVII^e siècle en France*, Genebra, Labor et Fides, 1994.
- CODINA, Víctor, «Jesucristo», in GEI, *Diccionario de espiritualidad ignaciana*, vol. 2 (G-Z), Bilbao-Santander, Eds. Mensajero/Sal Terrae, 2007, pp. 1071-1077.
- , «*Dos Banderas*» como lugar teológico, Barcelona, Cristianisme i Justícia, 2009.
- COELHO, António Borges, *Inquisição de Évora (1533-1668)*, Lisboa, Caminho, 1987.
- COHEN, Thomas M., «Jesuits and New Christians: The Contested Legacy of St. Ignatius», in *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 42/3 (outono de 2010), pp. 1-46.
- CONGAR, Yves, «La demasiado famosa teoría de las dos espadas», in ID., *La Santa Iglesia*, Barcelona, Estela, 1968.
- CONNELLY, John, *From Enemy to Brother: The Revolution in Catholic Teaching on the Jews, 1933-1965*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2012.
- CONTE, Sophie, «La rhétorique au XVII^e siècle: un règne contesté», in *Modèles linguistiques*, 58 (2008), pp. 111-130 [Em linha: <http://ml.revues.org/373>. Consultado em 1 de julho de 2016].

- CORDERO NAVARRO, Catherine, «El problema judío como visión del 'otro' en el reino visigodo de Toledo. Revisiones historiográficas», in *En la España Medieval*, 23 (2000), pp. 9-40.
- CORTIJO OCAÑA, Antonio, «De la *Sentencia-Esattuto* de Pero Sarmiento a la problemática chueta (Real Cédula de Carlos III, 1782)», in *eHumanista* 21 (2012), pp. 483-533.
- COXITO, Amândio A., «Luís de Molina e a escravatura», in *Revista Filosófica de Coimbra*, 5 (1999), pp. 117-136.
- COXITO, Amândio A.-SOARES, Maria L. C., «Pedro da Fonseca», in Pedro CALAFATE (dir.), *História do Pensamento Filosófico Português. Vol. II: Renascimento e Contra-Reforma*, Lisboa, Caminho, 2001, pp. 455-502..
- CRUZ CRUZ, Juan, «La libertad humana bajo la casualidad divina: Molina y Báñez, dos tendencias metafísicas», no seu sítio <http://www.leynatural.es/wp-content/uploads/2010/12/La-libertad-humana-bajo-la-causalidad-divina.pdf> (consultado a última vez a 8 de julho de 2016).
- DAHER, Andréa, «Representações letradas dos Tupinambá e da língua tupi em obras francesas dos séculos XVI e XVII», in *Acervo* 25/1, 2010, Rio de Janeiro, pp.9-30.
- DAMBORIENA, Prudencio, *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid, BAC, 1973.
- DELUMEAU, Jean, *La peur en occident: XVI^e-XVII^e siècles. Une cité assiégée*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1978.
- DIXTON, Philip, *Nice and Hot Disputes: The Doctrine of the Trinity in the Seventeenth Century*, Londres/Nova Yorque, T&T Clark, 2003.
- DOMPNIER, Bernard, «L'histoire des controverses à l'époque moderne, une histoire des passions chrétiennes», in *Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français*, 148 (2002), pp. 1035-1047.
- DULLES, Avery, *Modelos de la Iglesia: Estudio crítico sobre la Iglesia en todos sus aspectos*, Santander, Sal Terrae, 1975.
- ECHEVARRÍA, Juan Antonio Hevia, «La polémica de *auxiliis* y la *Apología* de Báñez», introdução do tradutor à edição espanhola de D. BAÑEZ, *Apología de los hermanos dominicos contra la 'Concordia' de Luis de Molina*, Oviedo, Biblioteca Filosofía, 2002. Texto online em <http://www.nodulo.org/ec/2003/n013p01.htm> (última consulta em 8 de julho de 2016).
- EDELHEIT, Amos, «Humanism and Theology in Renaissance Florence: Four examples (Caroli, Savonarola, Ficino, and Pico)», in *Verbum Analecta Neolatina*, 8/2 (2006), pp. 271-290.
- , *Ficino, Pico and Savonarola: The Evolution of Humanist Theology, 1461/2-1498*, Leiden/Boston, Brill, 2008.
- ESPÍRITO SANTO, Arnaldo, «A retórica do elogio», in *eHumanistica*, 22 (2012), pp. 190-210.
- FARIAS, José Jacinto Ferreira de, *O Espírito e a história. O Pneuma divino no recente debate sobre as pessoas da Trindade*, tese de doutoramento na Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 1989.
- FALCÃO, Manuel F., «Congruísmo», in *Enciclopédia Popular Católica*, Lisboa, Paulinas, 2005.
- FASTIGGI, Robert, «Francisco Suárez as Dogmatic Theologia», in Victor M. SALAS-Robert L. FASTIGGI (eds.), *A Companion to Francisco Suárez*, Leiden-Boston, Brill, 2015, pp. 148-163.
- FABRE, Pierre-Antoine, «La conversion infinie des conversos. Des "nouveau-chrétiens" dans la Compagnie de Jésus au XVI^e siècle», in *Annales.Histoire, Sciences Sociales*, 54/4 (1999), pp. 875-893.
- FERRY, Luc, *A revolução do amor. Para uma espiritualidade laica*, Lisboa, Circulo de Leitores, 2011.

- FLÓREZ, Gonzalo, *Penitencia y Unción de Enfermos*, Madrid, BAC, 1993.
- FONSECA, Jorge, «A historiografia sobre os escravos em Portugal», in *Cultura. Revista de História e Teoria das Ideias*, 33 (2014), pp. 191-218.
- FORTE, Bruno, *A Igreja, ícone da Trindade*, São Paulo, Eds. Loyola, 1987.
- FRANCO, José Eduardo, «Introdução geral à obra *Varia*: Vieira, entre a realidade denunciada e a utopia construída», in Padre ANTÓNIO VIEIRA, *Obra Completa*, t. IV, v. I, coordenação e introdução de António Pedro Barbas Homem, Lisboa, Círculo de Leitores, 2014, pp. 9-24.
- FUMAROLI, Marc, «The Fertility and the Shortcomings of Renaissance Rhetoric: The Jesuit Case», in John W. O'MALLEY *et al.* (eds.), *The Jesuits: Cultures, Sciences, and the Arts 1540-1773*, Toronto-Buffalo-Londres, University of Toronto Press, 1999, pp. 90-106.
- GALINDO GARCÍA, Angel, *Moral Socioeconómica*, Madrid, BAC, 1996.
- GALOT, Jean, «Eschatologie», in M. VILLIER-F. CAVALLERA-J. de GUIBERT (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo 4, Paris, Beauchesne, 1960, cc. 1020-1059.
- GARIN, Eugenio, *El renacimiento italiano*, trad. de Antoni Vicens, Barcelona, Ed. Ariel, 1986.
- GERKEN, A., *Teología de la eucaristía*, Madrid, Paulinas, 1973.
- GESTEIRA GARZA, Manuel, *La eucaristía, misterio de comunión*, Madrid, Eds. Cristiandad, 1983.
- GOLDENBERG, David M., «The Curse of Ham: A Case of Rabbinic Racism?», in Jack SALZMAN-Cornel WEST (eds.), *Struggles in the Promised Land*, Nova Iorque/Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 21-51.
- , *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2003.
- , «Early Jewish and Christian Views of Blacks», in *Collective Degradation: Slavery and the Construction of Race – Proceedings of the Fifth Annual Gilder Lehrman Center International Conference at Yale University*, 7-8 de novembro de 2003 (21 páginas).
- , «What Did Ham Do to Noah?», in Mauro PERANI (ed.), *"The Words of a Wise Man's Mouth are Gracious" (Qoh 10,12). Festschrift Gunter Stemberger*, Berlim, Walter de Gruyter, 2005, pp. 257-265.
- GOMES, Nair de Nazaré Castro, «Um ideal humano: política e pedagogia no Renascimento português», in *Humanitas* 41-42 (1990), pp. 121-155.
- GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás-SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, Pilar, *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator*, Madrid, Aben Ezra Ediciones, 2012.
- HALÍC, Tomás, *Quero que Tu sejas*, Prior Velho, Paulinas, 2016.
- HANSEN, João A., «Representações da cidade de Salvador no século XVII», <http://sibila.com.br/mapa-da-linha/representacoes-da-cidade-de-salvador-no-seculo-xvii/3343> (consultado em 23 de abril de 2016).
- , *Manuel da Nóbrega*, Recife, Fundação Joaquim Nabuco/Ed. Massangana, 2010.
- HAYNES, Stephen R., *Noah's Curse: The Biblical Justification of American Slavery*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- HESPANHA, António Manuel, «Luís de Molina e a escravidão dos negros», in *Análise Social*, XXXV/157 (2001), pp. 937-960.
- HÖPFL, Harro, *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540-1630*, Cambridge-N. Iorque-Melbourne, Cambridge University Press, 2004.

- HORNQVIST, Mikael, «Exempla, Prudence and Casuistry in Renaissance Political Discourse», in Erik DE BOM *et al.* (eds.), *(Un)masking the Realities of Power: Justus Lipsius and the Dynamics of Political Writing in Early Modern Europe*, Leiden-Boston, Brill, 2011.
- HUBEŇAK, Florencio, «Raíces y desarrollo de la teoría de las dos espadas», in *Prudentia Iuris*, 78 (2014), pp. 113-129.
- ISRAEL, Jonathan, «Religious Toleration in Dutch Brazil (1624-1654)», in J. ISRAEL-S. B. SCHWARTZ, *The Expansion of Tolerance. Religion in Dutch Brazil (1624-1654)*, Amsterdão, Amsterdam University Press, 2007.
- JOIN-LAMBERT, Arnaud, «Du sermon à l'homélie: Nouvelles questions théologiques et pastorales», in *Nouvelle Revue Théologique*, 126 (2004), pp. 68-85.
- KAMEN, Henry, *The Spanish Inquisition: A Historical Revision*, 4.^a ed., New Haven/Londres, Yale University Press, 2014.
- LADARIA, Luis F., *Teología del pecado original y de la gracia*, Madrid, BAC, 1993.
- , «Fin del hombre y fin de los tiempos», in B. SESBOÜÉ (dir.), *Historia de los Dogmas. Tomo II: El hombre y su salvación* (por V. Grossi, L. F. Ladaria, P. Lécirvain e B. Sesboüé), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, pp. 309-356.
- LAPORTE, Jean, «La grâce chez Augustin et dans l'augustinisme», in *Laval Théologique et Philosophique*, 55/3 (1999), pp. 425-444.
- LARA, Silvia Hunold, «Palmares e as autoridades coloniais: dimensões políticas de uma negociação de paz», in The Gilder Lehrman Center for the Study of Slavery, Resistance, and Abolition – International Conference at Yale University: Approches to Slavery and Abolition in Brazil, October 2010. Atualmente *online*, em <https://docs.ufpr.br/~lgeraldo/LaraSHPalmaresasautoridades.pdf> [última consulta, 16 de julho de 2016].
- LARDET, Pierre, «Entre grammaire et philosophie, la philologie, science ou art? Sur l'emendatio à la Renaissance et au-delà», in D. THOUARD-F. VOLLHARDT-F. M. ZINI (eds.), *Philologie als Wissensmodell/La philologie comme modèle de savoir*, Berlin-N. Iorque, Walter de Gruyter, 2010, pp. 35-108.
- LE GOFF, Jacques, *Naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.
- LÉCRIVAIN, Philippe, «Liberté et grâce au XVII^e s. et la part prise par la Compagnie de Jésus dans ce débat», in Henri LAUX-D. SALIN (dir.), *Dieu au XVII^e siècle. Crises et renouvellements du discours: philosophie, esthétique, théologie, mystique*, Paris, Éds. Facultés Jésumites de Paris, 2002, pp. 191-212.
- , «La "Somme Théologique" de Thomas d'Aquin aux XVI^e-XVII^e siècles», in *Recherches de Science Religieuse*, 91/3 (2003), pp. 397-427.
- LECUYER, Joseph, «Épiscopat», in M. VILLIER *et al.* (dir.), *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo IV, parte I, Paris, Beauchesne, 1960, cc. 879-907.
- , *Le sacrement de l'ordination. Recherche historique et théologique*, Paris, Beauchesne, 1983.
- LÉGASSE, Simon, «El proceso de Jesús y el antijudaísmo cristiano», in S. LÉGASSE *et al.*, *¿Es anti-judío el Nuevo Testamento?*, Cuadernos Bíblicos 108, Estella, Verbo Divino, 2001, p. 9-10.
- LEIRA, Halvard, «Justus Lipsius, political humanism and the disciplining of 17th century statecraft», in *Review of International Studies*, 34 (2008), pp. 669-692.
- LEITE, Serafim, «A Companhia de Jesus e os pretos do Brasil», in *Novas páginas da história do Brasil*, Lisboa, Academia Portuguesa de História, 1962, pp. 369-374.
- LÓPEZ MÚÑOZ, Manuel, *Fray Luis de Granada y la retórica*, Almería, Universidad de Almería, 2000.

- LUBAC, Henri de, *Méditation sur l'Église*, Paris, 1953.
- MAÑAS NÚÑEZ, Manuel, «Retórica y dialéctica en Lorenzo Valla», in *Anuario de Estudios Filológicos*, XX (1997), pp. 231-235.
- , «Humanismo y teología en el tratado *De ratione theologiae docendae* de Juan Maldonado», in *Revista de Estudios Extremeños*, 71/1 (2015), pp. 209-234.
- MARAVALL, José Antonio, *La cultura del Barroco: análisis de una estructura histórica*, Barcelona, Ed. Ariel, 1975.
- MARCCOCI, Giuseppe, «Escravos ameríndios e negros africanos: uma história conectada. Teorias e modelos de discriminação no império português (ca. 1450-1650)», in *Tempo*, 16/30 (2011), pp. 41-70.
- MARGUERAT, Daniel, «Judíos y cristianos según Lucas-Hechos: una búsqueda de identidad», in S. LÉGASSE *et al.*, *¿Es antijudío el Nuevo Testamento?*, Cuadernos Bíblicos 108, Estella, Verbo Divino, 2001, pp. 35-36.
- MARQUES, João Francisco, «O púlpito barroco português e os conteúdos doutrinários e sociológicos – a pregação seiscentistas do Domingo das Verdades», in *Via Spiritus*, 11 (2004), pp. 111-148.
- , «Introdução geral à Parenética», in Padre ANTÓNIO VIEIRA, *Obra Completa*, t. II, v. I, coordenação e introdução de João Francisco Marques, Lisboa, Círculo de Leitores, 2013, pp. 9-47.
- MARTÍN JIMÉNEZ, Alfonso, «La importancia de la *pronuntiatio* en la Retórica Eclesiástica (1576) de fray Luis de Granada», in L. PERNOT (ed.), *New Chapters in the History of Rhetoric*, Leiden/Boston, 2009, pp. 551-563.
- MARYKS, Robert A., *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*, Hampshire-Roma, Ashgate/Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008.
- , *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*, Leiden/Boston, Brill, 2010.
- MAURICIO, Domingos, «A Universidade de Évora e a escravatura», in *Didaskalia*, VII (1977), pp. 153-200.
- MAXWELL, John Francis, *Slavery and the Catholic Church: The History of Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, Chichester/Londres, Barry Rose Publishers, 1975.
- MCMANAMON, John M., *Pierpaolo Vergerio the Elder: The Humanist as Orator*, Tempe, Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1996.
- MEA, Elvira C. de A., *A Inquisição de Coimbra no século XVI: a instituição, os homens e a sociedade*, Porto, Fundação Eng. Eugénio de Almeida, 1997.
- MEDINA, João, «O Sebastianismo: exame crítico dum mito português», in ID. (dir.), *História de Portugal*, vol. 6 («Judaísmo, Inquisição e Sebastianismo»), Alfragide, Clube Internacional do Livro, 1995, pp. 251-386.
- MEIHY, José Carlos Sebe Bom, «A ética colonial e a questão jesuítica dos cativos índio e negro», in *Afro-Ásia* 21-22 (1998-1999), Bahia, pp. 7-25.
- MENACHE, Sophia, «The gelasian theory from a communication perspective: development and decline», in *Edad Media. Revista de Historia*, 13 (2012), pp. 57-76.
- MENDES, António de Almeida, «Portugal e o tráfico de escravos na primeira metade do século XVI», in *Africana Studia*, 7 (2004), FLUP, pp. 13-30.

- , «Les réseaux de la traite ibérique dans l'Atlantique nord (1440-1640)», in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 63/4 (2008), pp. 739-768.
- METCALF, Alida C., «The Society of Jesus and the First Aldeias of Brazil», in Hal LANGFUR (ed.), *Native Brazil: Beyond the Convert and the Cannibal, 1500-1900*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2014, pp. 29-61.
- MEYNET, Roland, «Composition et genre littéraire de la première section de l'Épître aux Galates», in *Studia Rhetorica*, 4 (2002), pp. 1-12.
- MONFASANI, John, *Language and Learning in Renaissance Italy: Selected Articles*, Aldershot, Ashgate, 1994.
- MURPHY, A., «II. Humanismo cristiano», in René LATOURELLE-Rino FISICHELLA (eds.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, Paulinas, pp. 588-600.
- NAUTA, Lodi, «Lorenzo Valla and the rise of humanist dialectic», in James HANKINS (ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, Cambridge-N. Iorque-Melbourne, Cambridge University Press, 2007, pp. 193-210.
- , *In Defense of Common Sense: Lorenzo Valla's Humanist Critique of Scholastic Philosophy*, Cambridge (Mas.)-Londres, Harvard University Press, 2009.
- , «De-essentializing the World: Valla, Agricola, Vives, and Nizolio on Universals and Topics», in A. FRASIER-P. NOLD (eds.), *Essays in Renaissance Thought and Letters: In Honor of John Monfasani*, Leiden-Boston, Brill 2015, pp. 196-215.
- NICHOLS, Aidan, *The Thought of Pope Benedict XVI: An Introduction to the Theology of Joseph Ratzinger*, nova edição, Londres, Burns & Oates, 2007.
- NICOLOTTI, A., «Perfidia iudaica. Le tormentate vicende di un'orazione liturgica prima e dopo Erik Peterson», in G. CARONELLO (dir.), *Erik Peterson: La presenza teologica di un outsider*, Roma, Libreria Editrice Vaticana, 2012, pp. 477-514.
- O'COLLINS, Gerald, *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, 2.^a ed., Oxford, Oxford University Press, 2009.
- O'MALLEY, John W., *Praise and Blame in Renaissance Rome: Rhetoric, Doctrine, and Reform in Sacred Orators of the Papal Court, 1450-1521*, Durham (NC), Duke University Press, 1979.
- , «Tradizione umanistica e principio dell'"Incarnazione"», in *Lineatempo – Rivista online di ricerca storica letteratura e arte*, 14 (2010), n. 7; em www.diesse.org/cm-files/2010/06/22/tradizione-umanistica-e-principio-dell-incarnazione-di-john-w-o.pdf (última consulta 6.11.2015).
- OLIVAL, Fernanda, «Rigor e interesses: os estatutos de limpeza de sangue em Portugal», in *CADERNOS de Estudos Sefarditas*, 4 (2004), pp. 151-182.
- QUERFELLI, Mohamed, *Le sucre. Production, commercialisation et usages dans la Méditerranée médiévale*, Leiden/Boston, Brill, 2008.
- PAIVA, José Pedro, «Origini e carriere vescovili nel Portogallo moderno: una visione comparata», in AA.VV., *A Igreja e o clero português no contexto europeu*, Lisboa, Centro de Estudos de História Religiosa da UCP, 2005, pp. 279-291.
- PANATERI, Daniel, «Las dos espadas y el vicariato divino en Siete Partidas», in *Lemir. Revista de Literatura Española Medieval y del Renacimiento*, 19 (2015), pp. 265-279; texto online: <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Revista/Revista19/Revista19.html> (consultado em 14.12.2016).
- PARAVICINI-BAGLIANI, Agostino, *The Pope's Body*, Chicago-Londres, University of Chicago Press, 2000.
- PÉCORA, Alcir, «A arte das cartas jesuíticas do Brasil», in ID., *Máquina de gêneros*, São Paulo, EDUSP, 2001, pp. 17-68.

- , «Epistolografia jesuítica no Brasil, Grão-Pará e Maranhão», in *Revista de Estudos Amazônicos*, vol. II, 1 (2008), pp. 39-46.
- PÉCORA, A.-CARDOSO, A., «Uma arte perdida nos Trópicos: a epistolografia jesuítica no Maranhão e Grão-Pará (séculos XVII-XVIII)», in *Revista de Estudos Amazônicos*, vol. VIII, 2 (2012), pp. 1-22.
- PELE, Antonio, *El discurso de la dignitas hominis en el humanismo del renacimiento*, s.l., Editorial Dykinson, 2012.
- PEREDA, Carlos, «Sobre el concepto de *phrónesis*», in *Thémata. Revista de Filosofía*, 28 (2002), pp. 175-186.
- PEREIRA, Belmiro Fernandes, «A edição conimbricense da *Rhetorica* de Joachim Ringelberg», in *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 1 (2004), pp. 201-213
- , «Entre Proteu e Prometeu: lugar da arte retórica na pedagogia humanista», in M. VÁRZEAS-B. F. PEREIRA (orgs.), *As artes de Prometeu. Estudos em homenagem a Ana Paula Quintela*, Porto, FLUP, pp. 105-116.
- PETERSON, E., «Perfidia iudaica», in *Ephemerides liturgicae*, 50 (1936), pp. 296-311.
- PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier, *Les traites négrières*, «Folio Histoire», Paris, Gallimard, 2004.
- PHILIPS, Gérard, *Inhabitación trinitaria y gracia: La unión personal con el Dios vivo. Ensayo sobre el origen y el sentido de la gracia creada*, Salamanca, Secretariado Trinitário, 1980.
- PIÉ-NINOT, Salvador, «Historia del tratado teológico sobre la Iglesia», in C. O'DONELL-S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid, San Pablo, 2001, pp. 484-501.
- PINTO, Porfírio, «Alteridade e humanismo em Vieira», in *Brotéria*, 176/3 (2013), pp. 251-270.
- , «A oratória "profética" do Padre António Vieira», in *Brotéria*, 177/4 (2013), pp. 245-256.
- PURY, Albert de, «Le canon de l'Ancien Testament», in T. ROMER-J.-D. MACCHI-C. NIHAN (eds.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genebra, Labor et Fides, 2009, pp. 19-41.
- RAHNER, Hugo, *Miti Greci nell'interpretazione cristiana*, Bolonha, Il Mulino, 1971.
- REBALDE, João, «Os conceitos de ciência média e concurso divino de Luis de Molina criticados por Domingo Báñez: dois paradigmas», in *Revista da Faculdade de Letras - Série de Filosofia*, 30 (2013), Porto, pp. 59-70.
- RÊGO, João Manuel V. M. de Figueirôa, «A honra alheia por um fio». *Os estatutos de limpeza de sangue no espaço de expressão ibérica (sécs. XVI-XVIII)*, Universidade do Minho, 2009.
- RÊGO, João M. V. M. de Figueirôa-OLIVAL, Fernanda, «Cor da pele, distinções e cargos: Portugal e espaços atlânticos portugueses (séculos XVI a XVIII)», in *Tempo*, 16/30 (2011), pp. 115-145.
- REIS, Bruno C., «Política, religião e direitos humanos no século XVII: Vieira, Locke e Bayle», in *Lusitania Sacra*, 2.^a Série, 11 (1999), pp. 111-151.
- REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, «Jesuitas en America. Utopía y realidad en las reducciones del Paraguay», in José I. TELLECHEA et al., *Jesuitas: una misión, un proyecto* (Forum Deusto), Bilbao, Universidad de Deusto, 2007, pp. 31-57.
- REYDELLET, Marc, *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*, Roma, École Française de Rome Palais Farnèse, 1981.
- RIBEIRO, Daniel Valle, «Sacralização do poder temporal: Gregório Magno e Isidoro de Sevilha», in José António de C. R. de SOUZA (org.), *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, pp. 78-96.
- ROSEMAN, Philipp W., *Peter Lombard*, Oxford, Oxford University Press, 2004.

- RUSSEL-WOOD, A. J. R., *Fidalgos e filantropos. A santa Casa de Misericórdia da Bahia: 1550-1775*, Brasília, UNB, 1981.
- SADLER, Rodney S. Jr., *Can a Cushite Change His Skin? An Examination of Race, Ethnicity, and Otherin in the Hebrew Bible*, Nova Iorque/Londres, T&T Clarck, 2005.
- MONJE SANTILLANA, Juan Cruz, «Las Leyes de Burgos de 1512, precedente del Derecho Internacional y del reconocimiento de los Derechos Humanos», Memoria de Investigación, 2009, descarregado em <http://dspace.ubu.es:8080/trabajosacademicos/handle/10259.1/85> (59 páginas).
- SANTOS, Robson Luiz Lima, *Anti-semitismo na Companhia de Jesus (1540-1593)*, tese de pós-graduação em História Social na Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- SARAIVA, António José, *Inquisição e cristãos-novos*, 5.^a ed., Lisboa, Estampa, 1985.
- SCHWARTZ, Stuart B., *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- (ed.), *Tropical Babels. Sugar and the Making of the Atlantic World, 1450-1680*, The University of North Carolina Press, 2004.
- SESBOÜÉ, Bernard, «Cristologia y soteriología. Éfeso y Calcedonia», in ID. (dir.), *Historia de los Dogmas: I. El Dios de la Salvación* (B. Sesboüé e J. Wolinski), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995, pp. 269-326.
- , «Siguiendo los pasos de Calcedonia: La cristología y la soteriología desde el siglo VI», in ID. (dir.), *Historia de los Dogmas: I. El Dios de la Salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1995, pp. 327-392.
- , «Exposición de la fe y apología en la Edad Media», in ID. [dir.], *Historia de los dogmas: IV. La Palavra de la salvación*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997, pp. 61-104.
- , «L'autorité de la tradition», in H. LAUX-D. SALIN [dir.], *Dieu au XVII^e siècle: Crises et renouvellements du discours – Philosophie, esthétique, théologie, mystique*, Paris, Ed. Facultés Jésumites de Paris, 2002.
- SILVA, Francisco Ribeiro da, «Os índios do Brasil à luz das leis portuguesas (sécs. XVII-XVIII)», in Amélia POLÓNIA (ed.), *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, vol. II, Porto, Universidade do Porto-Faculdade de Letras, 2001, pp. 419-438.
- SOBRINO, Jon, *El principio-misericordia: Bajar de la cruz a los pueblos crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992.
- SOUSA, James O., «Mão-de-obra indígena na Amazônia Colonial», in *Em Tempo de Histórias*, 6 (2002), pp. 1-18
- SOUZA, Grayce Mayre Bonfim, «Uma trajetória racista: o ideal de pureza de sangue na sociedade ibérica e na América portuguesa», in *Politeia: História e Sociedade*, 8/1 (2008), pp. 83-103.
- SOUZA, José António de C. R. de, «O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império romano-cristão», in ID. (org.), *O Reino e o Sacerdócio: o pensamento político na Alta Idade Média*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 1995, pp. 53-77.
- SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de, «Las Casas, Alonso de Sandoval e a defesa da escravidão negra», in *Topoi*, 7/12 (2006), pp. 25-59.
- STEIMAN, Lionel B., *Paths to Genocide: Antisemitism in Western History*, Nova Iorque, Palgrave MacMillan, 1998.
- STRAYER, J. R., «France: The Holy Land, the Chosen People, and the Most Christian King», in T. K. RABB-J. E. SIEGEL (eds.), *Action and Conviction in Early Modern Europe*, Princeton, 1969, pp. 3-16.

- , *On Medieval Origins of the Modern State*, Princeton-New Jersey, Princeton University Press, 1970.
- TAVARES, Maria José P. F., *Os judeus em Portugal no século XV*, 2 vols., Lisboa, Universidade Nova de Lisboa-FCSH, 1982.
- TAVARES, Célia C. da Silva, «A escrita jesuítica da história das missões no Estado do Maranhão e Grão-Pará (séc. XVII)», in http://cvc.instituto-camoes.pt/eaar/coloquio/comunicacoes/celia_tavares.pdf (consultado a 25 de novembro de 2016).
- TAVIM, José Alberto S., *Judeus e cristãos-novos de Cochim, história e memória (1500-1662)*, Braga, Eds. APPACDM, 2003.
- TAYLOR, Larissa (ed.), *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period*, Leiden-Boston-Colónia, Brill, 2003.
- TEGLIA, Vanina M., «Bartolomé de las Casas: entre la utopía y la otredad», *Actas del II Congreso Internacional "Cuestiones Críticas"* (2009), in www.celarg.org/int/arch_public/teglia_acta.pdf (última consulta em 8 de maio de 2017).
- , «El nativo americano en Bartolomé de las Casas: la proto-etnología "colegida" de la polémica», in *Latinoamerica – Revista de Estudios Latinoamericanos* 54 (2012/1), México, pp. 217-247.
- THÉRY, Julien, «Philippe le Bel, pape en son royaume», *L'Histoire*, Sophia Publications, 2004, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00219769> (consultado em 1.10.2016).
- , *Dieu et la politique. Le défi laïque*, número especial da revista *L'histoire*, julho-agosto de 2004.
- , «Une hérésie d'État. Philippe le Bel, le procès des "perfides templiers" et la pontificalisation de la royauté française», in *Mediévales* [en ligne], 60 (2011), <http://medievales.revues.org/6222>; DOI: 10.4000/medievales.6222 (consultado em 1.10.2016).
- THOMAZ, Luís Filipe F. R., «A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa», in *Lusitania Sacra*, 2.ª Série, 3 (1991), pp. 349-418.
- TIHON, Paul, «La Iglesia», in Bernard SESBOUÉ (dir.), *Historia de los dogmas*, t. III (*Los signos de la salvación*), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1996, pp. 259-424.
- TORGAL, Luís R., «Restauração e "Razão de Estado"», in *Penépole*, 9/10 (1993), pp. 163-167.
- TORRELL, Jean-Pierre, *Aquinas's Summa: Background, Structure, and Reception*, Washington, The Catholic University of America Press, 2005.
- TRINKAUS, C., *In Our Image and Likeness: Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 vols., Londres, Constable, 1970.
- , *The Scope of Renaissance Humanism*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1983.
- TURNER, James, *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2014.
- VALENTE, Luisa, *Logique et théologie: les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.
- VERMEYLEN, Jacques, «Les genres littéraires prophétiques», in T. RÖMER-J. D. MACCHI-C. NIHAN (eds.), *Introduction à l'Ancient Testament*, Genebra, Labor et Fides, 2004, pp. 312-317.
- VIDAL, Marciano, *Moral de Actitudes. Tomo III: Moral social*, Madrid, PS Editorial, 1979.
- VIEIRA, Alberto, *Os escravos no Arquipélago da Madeira: séculos XV a XVII*, Funchal, CEHA, 1991.
- VILANOVA, Evangelista, *Historia de la teología cristiana: I. De los orígenes al siglo XV*, Barcelona, Herder, 1987.

- , *Historia de la teología cristiana. II: Prerreforma, Reformas, Contrarreforma*, Barcelona, Herder, 1989.
- VILELA, Albano, *La condition collégiale des prêtres au IIIe siècle*, Paris, Beauchesne, 1972.
- VIVIANO, Benedict, *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris, Cerf, 1992.
- WOOD, Neal, *Cicero's Social and Political Thought*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1991.
- WOORTMANN, Klaas, «O selvagem na “Gesta Dei”»: História e alteridade no pensamento medieval», in *Revista Brasileira de História*, 25/50 (2005), pp. 259-314 (disponível em www.scielo.br/pdf/rbh/v25n50/28281.pdf – última consulta em 16 de julho de 2016).
- ZERON, Carlos Alberto de Moura Ribeiro, *Lignes de Foi: la Compagnie de Jesus et l'esclavage dans le processus de formation de la société coloniale en Amérique Portugaise (XVI^e-XVII^e siècles)*, Paris, Eds. Honoré Champion, 2008.
- , «Les jésuites et le commerce d'esclaves entre le Brésil et l'Angola à la fin du XVI^e siècle», in Jean HÉBRARD (ed.), *Brésil - Quatre siècles d'esclavage: Nouvelles questions, nouvelles recherches*, Paris, Eds. Karthala/CIRESC, 2012, pp. 67-83.
- ZINI, Fosca Mariani, «Lorenzo Valla et la réflexion sur la Res», in ID. (dir.), *Penser entre lignes. Philologie et Philosophie au Quattrocento*, Villeneuve-D'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2001, pp. 275-291.
- ZURETTI, Juan Carlos, «Un precursor de los derechos humanos en el Tucumán del siglo XVI: el Padre Diego de Torres Bollo, SJ», in *Teología*, 57 (1991), pp. 13-22.

c) Terceira parte: Palácios

- AA.VV., *Millenarism and Messianism in Early Modern European Culture*, 4 volumes, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 2001.
- ARMOGATHE, Jean-Robert, «Per Annos Mille: Cornelius a Lapide and the Interpretation of Revelation 20:2-8» in Karl A. KOTTMAN (ed.), *Millenarianism and Messianism in Early Modern European Culture. Vol. II: Catholic Millenarianism: From Savonarola to the Abbé Grégoire*, Dordrecht, Springer Science+Business Media, 2001, pp. 45-51.
- ANCONA, G., «Existencial sobrenatural» (teologia de K. Rahner), em http://www.mercaba.org/VocTEO/E/existencial_sobrenatural.htm (consultado a 12 de abril de 2017).
- AZEVEDO, J. Lúcio de, *A evolução do Sebastianismo*, Lisboa, Livraria Clássica Editora, 1918.
- BATAILLON, Marcel, «Nouveau Monde et fin du monde», in *L'Éducation Nationale*, 32 (1952), pp. 3-6.
- , *Courants religieux et humanisme à la fin du XV^e et au début du XVI^e siècle*, Paris, PUF, 1959.
- BERCÉ, Yves-Marie, *Le roi caché: sauveurs et imposteurs. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 1995.
- BESSELAAR, J. van den, *O sebastianismo: história sumária*, Lisboa, ICLP-Ministério da Educação, 1987.
- BOSCH, David J., *Dynamique de la mission chrétienne: histoire et avenir des modèles missionnaires*, Genebra-Paris-Lomé, Labor et Fides/Karthala/Haho, 1995.
- BULLIVANT, Stephen, «Sine culpa? Vatican II and the Inculpable Ignorance», in *Theological Studies*, 72 (2011), pp. 70-86. Versão online: <http://tsj.sagepub.com/content/72/1/70> (última consulta a 8 de abril de 2017).

- BURKE, Peter, «La historia del futuro, 1500-2000», in *Historia y Sociedad*, 16 (ene.-jun. de 2009), pp. 11-22.
- CARVALHO, José Adriano de F., «A difusão da *Apocalypsis nova* atribuída ao "beato" Amadeu da Silva no contexto cultural português da primeira metade do século XVII», in *Revista da Faculdade de Letras «Linguas e Literaturas»*, 19 (2002), pp. 5-40.
- CLOSSEY, Luke, *Salvation and Globalization in the Early Jesuit Missions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.
- COHN, Norman, *Na senda do milénio. Milenaristas revolucionários e anarquistas*, Lisboa, Ed. Presença, 1981.
- , *Les fanatiques de l'apocalypse: courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle*, Bruxelles, Les Éditions Aden, 2011.
- CUEVAS, Eusebio, «Fr. Alfonso de Mendoza, agustino, primer tratadista de Cristo-Rey», in *La Ciudad de Dios*, 154 (1942), pp. 333-362.
- DAMBORIENA, Prudencio, *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid, BAC, 1973.
- DELUMEAU, Jean, *Mil anos de felicidade: uma história do paraíso*, vol. 2, Lisboa, Terramar, 1997.
- EMMERSON, Richard K., *Antichrist in the Middle Ages: A Study of Medieval Apocalypticism*, Art, and Literature, Seattle, University of Washington Press, 1981.
- FRANCO, José E., «Joaquim de Flora e a sua influência na cultura portuguesa», in *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, I/1 (2002), p. 75-94.
- FRANCO, J. E.-FERNANDES, J. M., *O mito do milénio*, prefácio de frei Bento Domingues, Lisboa, Paulinas, 1999.
- GALOT, Jean, «Eschatologie», in M. VILLIER-F. CAVALLERA-J. de GUIBERT (eds.), *Dictionnaire de Spiritualité*, tomo 4, Paris, Beauchesne, 1960, cc. 1020-1059.
- GOLDSTEIN, Phyllis, *A Convenient Hatred: The History of Antisemitism*, Brookline, Facing History and Ourselves, 2011.
- GREEN, Jonathan, *Printing and Prophecy: Prognostication and Media Change 1450-1550*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2011.
- HUGON, Édouard, *La fête spéciale de Jésus-Christ Roi*, 5.^a ed. rev. e augment., Paris, Pierre Téqui, 1928.
- INGLEBERT, Hervé, «Un exemple historiographique au ve siècle: La conception de l'histoire chez Quodvultdeus de Carthage et ses relation avec la Cité de Dieu», in *Revue des Études Augustiniennes*, 37 (1991), pp. 307-320.
- KAISER JR, Walter C., et al., *Hard Sayings of the Bible*, Downers Grove, InterVarsity Press, 1996.
- KANTOROWICZ, E. H., *Os dois corpos do rei: um estudo sobre teologia política medieval*, trad. Did K. Moreira, São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
- KASPER, Walter, *Jesús, el Cristo*, 2.^a ed., Salamanca, Sígueme, 1978.
- KESSLER, Edward, «Jewish Diaspora and the Spreading of Christianity», in M. Avrum EHRlich (ed.), *Encyclopedia of the Jewish Diaspora: Origins, Experiences, and Culture*, Santa Barbara-Denver-Oxford, ABC CLIO, 2009, pp. 126-132.
- LAURET, Bernard, «Cristología Dogmática» in B. LAURET-F. REFOULÉ (eds.), *Iniciación a la práctica de la teología. Dogmática I*, Madrid, Eds. Cristiandad, 1984.
- LIMA, Luís F. S.-MEGIANI, Ana P. T. (eds.), *Visions, Prophecies and Divinations: Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America, Spain and Portugal*, Leiden-Boston, Brill, 2016.

- LINK, H.-G., «Meta, fin: *eschatos*», in Lothar COENEN-Erich BEYREUTHER-Hans BIETENHARD (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. 3, 3.^a ed., Salamanca, Ed. Sígueme, 1993, pp. 76-79.
- LUÍS, Alexandre A. da C., *O Portugal messiânico e imperial de D. João II na Oração de Obediência dirigida a Inocêncio VIII em 1485*, Covilhã, LusoSofia Press, 2013.
- LUNEAU, Auguste, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris, Beauchesne, 1964.
- MAGALHÃES, Leandro H., *Poder e sociedade no reino de Portugal no século XVI: as Trovas de Bandarra*, Curitiba, Universidade Federal do Paraná, 2004.
- MARAVALL, José A., *El pensamiento político de Fernando el Católico*, Saragoça, Institución «Fernando el Católico», 1952.
- MARINHO, José, *Nova interpretação do sebastianismo e outros textos*, vol. 5, Lisboa, INCM, 2003.
- MATTOSO, José, *Naquele tempo: Ensaios de História Medieval*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2009.
- MCGINN, Bernard, «Apocalypticism and Church Reform: 1100-1500», in ID., (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, : Vol. 2. *Apocalypticism in Western History and Culture*, N. Iorque/Londres, Continuum, 2000, pp. 74-109.
- MCGINN, Bernard-COLLINS, John J.-STEIN, Stephen J. (eds.), *The Encyclopedia of Apocalypticism*, Nova Iorque, The Continuum Publishing Company, 1999-2000.
- MENDONÇA, Manuela, *Colóquio «O Sebastianismo»: Política, doutrina e mito (sécs. XVI-XIX)*, Lisboa, Eds. Colibri, 2005.
- MILHOU, Alain, «La chave-souris, le nouveau David et le roi caché (trois images de l'empereur des derniers temps dans le monde ibérique: XIII^e-XVII^e s.)», in *Mélanges de la Casa de Velázquez*, t. 18-1 (1982), pp. 61-78.
- , *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valhadolide, Publicaciones de la Casa Museo de Colón y del Seminario Americanista de la Universidad, 1983.
- , «Propaganda mesiánica y opinión pública. Las reacciones de las ciudades del reino de Castilla frente al proyecto fernandino de cruzada (1510-1511)», in M. CARMEN IGLESIAS-C. MOYA-L. RODRÍGUEZ ZUÑIGA (eds.), *Homenaje a José Antonio Maravall*, 3 vols., Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, III, 1985, pp. 51-62.
- MINOIS, Georges, *História do Futuro (Dos profetas à prospectiva)*, trad. de Serafim Ferreira, Lisboa, Teorema, 2000.
- MONDIN, Battista, «La teología de la esperanza, hoy», in *Selecciones de Teología*, 24/95 (1985), pp. 175-183.
- NICCOLI, Ottavia, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Gius. Laterza e Figli SpA, 1987.
- OLSTER, David, «Byzantine Apocalypses», in Bernard MCGINN (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism: Vol. 2. Apocalypticism in Western History and Culture*, N. Iorque/Londres, Continuum, 2000, pp. 48-73.
- PARKER, Geoffrey, «Messianic Visions in the Spanish Monarchy, 1516-1598», in *Calíope*, 8/2 (2002), pp. 5-24.
- PASCUA, Maria Isabel Toro, «Milenarismo y profecía en el siglo XV: La tradición del libro de Unay en la Península Ibérica», in *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 0 (2003), pp. 29-37.
- PETERSEN, Rodney L., *Preaching in the Last Days: The Theme of 'Two Witnesses' in the 16th and 17th Centuries*, Nova Iorque-Oxford, Oxford University Press, 1993.

- PHELAN, John L., *The Millenial Kingdom of the Franciscans in the New World*, Berkeley, 1956.
- PODSKALSKY, Gerhard, *Byzantinische Reichseschatologie: die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen (Daniel 2 und 7) und dem tausendjährigen Friedensreiche (Apok. 20)*, Munique, W. Fink, 1972.
- RATZINGER, Joseph, *El rostro de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1983.
- , *La teología de la historia en san Buenaventura*, trad. de J. D. Alcolo e R. Sanf, Madrid, Eds. Encuentro, 2004.
- [BENTO XVI], *Jesus de Nazaré. Primeira parte: Do Batismo no Jordão à Transfiguração*, trad. José J. F. de Farias, São Paulo, Editora Planeta do Brasil, 2007.
- REAL, Miguel, *Nova teoria do sebastianismo*, Alfragide, Publicações D. Quixote, 2014.
- REDONDO, Agustín (ed.), *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs, XV^e-XVII^e siècles*, Paris, Presses Sorbonne Nouvelle, 2001.
- , «El profeta y el caballero. El juego con la profecía en la elaboración del Quijote», in A. PARODI-J. D'ONOFRIO-J. D. VILA (eds.), *El Quijote en Buenos Aires. Lecturas cervantinas en el Cuarto Centenario*, Buenos Aires, Instituto Doctor Amado Alonso de la UBA, 2006, pp. 83-102.
- REEVES, Marjorie (ed.) *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
- REVENTLOW, Henning G., *Eschatology in the Bible and in Jewish and Christian Tradition*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1997.
- RIBEIRO, António Vítor, *O Auto dos Místicos: Alumbrados, profecias, aparições e inquisidores (séculos XVI-XVIII)*, dissertação de doutoramento, Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2009.
- RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, Manuel A., «Hesper, el Vespro y el Vespertilio: elementos de continuidad entre el milenarismo staúfico y el ciclo profético del Imperio Aragonés», in *Anales de la Universidad de Alicante. Historia medieval*, 11 [1996-1997], pp. 685-697.
- ROSA, Maria de Lurdes, «Velhos, novos e mutáveis sagrados... Um olhar antropológico sobre formas "religiosas" de percepção e interpretação da conquista africana (1415-1521)», in *Lusitania Sacra*, 2.^a série, 18 (2006), pp. 13-85.
- RUSCONI, Roberto, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Roma, Viella, 1999.
- , «La historia del fin: cristianismo y milenarismo», in *Teología y Vida*, XLIV (2003), pp. 209-220.
- SANDOVAL, Prudencio de, *Historia de la vida y hechos del Emperador Carlos*, 3 vols., Madrid, Atlas, 1955.
- SCHIPPERS, R., «Meta, fin: telos», in Lothar COENEN-Erich BEYREUTHER-Hans BIETENHARD (eds.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, vol. 3, 3.^a ed., Salamanca, Ed. Sígueme, 1993, pp. 79-85.
- SCHÖKEL, A.-SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas: Comentario I [Isaías y Jeremías]*, 2.^a ed., Madrid, Eds. Cristiandad, 1987.
- SCHWARTZ, Stuart B., *All Can Be Saved: Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New Haven-Londres, Yale University Press, 2008.
- SEMMELOTH, Otto, «Mediador, mediación», in K. RAHNER (ed.), *Sacramentum Mundi: Enciclopedia teológica*, IV, Barcelona, Herder, 1972, pp. 546-550.
- SERAFIM, João Carlos G., *D. João de Castro, «O Sebastianista»: Meandros de vida e razões de obra*, Porto, FLUP, 2004.

- , «Elevar um rei com vaticínios: textos e pretextos no caso do Rei D. Sebastião de Veneza (1598-1603)», in *Letras, Santa Maria*, 24/49 (2014), pp. 77-96.
- SESBOÜÉ, Bernard, *Fuera de la Iglesia no hay salvación: historia de una fórmula y problemas de su interpretación*, trad. de M. Montes, Bilbao, Eds. Mensajero, 2006.
- SOARES, Maria Luísa de Castro, *Profetismo e espiritualidade de Camões a Pascoaes*, Coimbra, Imprensa da Universidade de Coimbra, 2007.
- SULLIVAN, Francis A., *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreando la historia de la respuesta católica*, trad. de M. García Roca, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999.
- TAPIE, Matthew A., *Aquinas on Israel and the Church: A Study of the Question of Supersessionism in the Theology of Thomas Aquinas*, tese de doutoramento na Universidade Católica da América, Washington, 2012.
- THOMAZ, Luís Filipe F. R., «L'idée impériale manuéline», in Jean AUBIN (dir.), *La Découverte, le Portugal et l'Europe. Actes du Coloque*, Paris, les 26-28 mai 1988, Paris, Fondation Calouste Gulbenkian/Centre Culturel Portugais, 1990, pp. 35-103.
- , «O projeto imperial joanino (tentativa de interpretação global da política ultramarina de D. João II)», in *Congresso Internacional Bartolomeu Dias e a sua época - Atas*, Porto, UP/Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1989, pp. 81-98.
- THOMAZ, Luís Filipe F. R.-ALVES, Jorge S., «Da Cruzada ao Quinto Império», in Francisco BETHENCOURT-Diogo Ramada CURTO (eds.), *A memória da nação*, Colóquio do GES, Gulbenkian, 7-9 de outubro de 1987, Lisboa, Livraria Sá da Costa, 1991, pp. 81-165.
- TILICH, Paul, *Systematic Theology*, III, Chicago, University Of Chicago Press, 1963.
- UBIerna, Pablo, «Recherches sur l'apocalyptique syriaque et byzantine au VII^e siècle: la place de l'Empire romain dans une histoire du salut», in *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n.º 2 | 2008, mis en ligne le 27 février 2009, consulté le 04 juillet 2015. URL: <http://cem.revues.org/10895>; DOI: 10.4000/cem.10895.
- , «Syriac Apocalyptic and the Body Politic: From Individual Salvation to the Fate of the State. Notes on Seventh Century Texts», in *Imago Temporis. Medium Aevum*, VI (2012), pp. 141-164.
- VIARD, André-Alphonse-DUPLACY, Jean, «Mediador», in X. LÉON-DUFOUR (ed.), *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona, Herder, 1965, p. 455.
- VILANOVA, Evangelista, *Historia de la teología cristiana: II. Prerreforma, reformas, contrarreforma*, Barcelona, Herder, 1989.
- VIVIANO, Benedict T., *Le Royaume de Dieu dans l'histoire*, Paris, Cerf, 1992.
- WHALEN, Brett E., *Dominion of God: Christendom and Apocalypse in the Middle Age*, Cambridge-Londres, Harvard University Press, 2009.